Lehre des hl. Thomas

über den

Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe

und über die

Scientia media.

Dargelegt

von

Kardinal Josef Pecci.

Mit Gutheifsung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt

von

Georg Triller,
Doktor der Theologie, Domkaplan in Eichstätt.

Festgabe

zum 50jähr. Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII.

Paderborn und Münster.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1888.

Vorwort des Übersetzers.

Se. Eminenz Kardinal Josef Pecci, der hochbetagte Bruder Sr. päpstlichen Heiligkeit Leo XIII., zählt zu den Koryphäen der katholischen Wissenschaft, insbesondere der thomistischen Philosophie. Schon als Regens und Professor an dem Priesterseminar in Perugia brachte er am dortigen Lyceum den hl. Thomas zur allgemeinen Geltung, gründete und leitete eine thomasianische Akademie und war so in allem gleichsam der Mund für die grofsen thomistischen Ideeen seines erhabenen Bruders, des Bischofes. Bereits hatte er einen bedeutenden Ruf als Gelehrter erworben, als ihm 1861 der Lehrstuhl der Philosophie an der römischen Universität übertragen wurde. Da die Sapienza im Jahre 1870 unter die italienische Regierung zu stehen kam, hörte die theologische Fakultät in Wirklichkeit auf zu existieren, und Josef Pecci, zum Kardinal erhoben, widmete nunmehr seine Geisteskraft der obersten Verwaltung der Kirche, setzte aber auch seine wissenschaftliche Thätigkeit fort. Er wurde zum Kardinalpräfekten der neu gegründeten *Congregatio studiorum* ernannt und führte den Vorsitz in der römischen Akademie des hl. Thomas, zu deren Mitgliedern die bedeutendsten thomistischen Gelehrten

aller Länder zählen. Er leitet auch gewöhnlich die Disputationen, welche von den Zöglingen der verschiedenen Seminarien, oft auch von Gelehrten, regelmäfsig veranstaltet werden. Kardinal Pecci gilt in römischen Gelehrtenkreisen nebst dem Kardinal Zigliara als erste Autorität, besonders in philosophischen Fragen.

Es ist daher von höchstem Interesse, zu erfahren, welche Stellung dieser hervorragende Thomist in der wiedererweckten berühmten Streitfrage über die Einwirkung Gottes auf den freien Willen und über die *scientia media* einnimmt. Dabei ist zu bemerken, dafs die Anschauung, welche sich der hohe Gelehrte selbständig aus den sämtlichen Schriften des hl. Thomas in dieser Frage gebildet hat, nicht das Produkt einer vorübergehenden Forschung oder eines zeitweiligen Studiums ist, sondern dafs sie ihn seit Jahrzehnten auf seiner Gelehrtenlaufbahn begleitete und durch nichts von all dem, was ihm bei seiner anerkannten Belesenheit zu Gesichte kam, erschüttert werden konnte. Der gelehrte Prälat Henry Sauvé, welcher die Vorrede zur französischen Übersetzung schrieb, berichtet, dafs er zur Zeit des vatikanischen Konzils das Glück hatte, mit Pecci über das besagte Thema sich zu besprechen. Er fand, dafs sein hochgelehrter Gönner damals schon weder die physische Prädetermination des Bannez, noch die *scientia media* des Molina annahm, sondern sich begnügte, Thomist, d. i. ein Schüler des hl. Thomas zu sein, dessen Doktrin, wie er sagte, von keinem der beiden berühmten Theologen peremptorisch wiedergegeben ist. Die Bitte eines jungen Theologen um mannigfachen Aufschlufs, insbesondere darüber, welches die Lehre des hl. Thomas in genannter Frage sei, veranlafste Josef Pecci zur Äufserung seiner Ansicht in einem Briefe, den er später (1885) in der Zeitschrift »L' Accademia Romana« (V, 99—145) veröffentlichte. Man legte in römischen Gelehrtenkreisen der Arbeit eine grofse Bedeutung bei, sowohl wegen der wissenschaftlichen Reife als wegen der ausgezeichneten kirchlichen Stellung des hohen

Verfassers, und so erschien dieselbe auch separat unter dem Titel: »*Sentenza di S. Tommaso circa l' influsso di Dio sulle azioni delle creature ragionevoli e sulla scienza media*«. *Roma, A. Befani 1885*. Die Monographie, deren deutsche Übersetzung im Nachfolgenden geboten ist, zerfällt dem Titel gemäfs in zwei Teile, wovon der erste die Lehre des hl. Thomas über die Prädetermination, der zweite die *scientia media* behandelt. Im ersten wendet sich Pecci gegen die Anhänger der physischen Prädetermination, als deren Vertreter von dem jungen Theologen der Dominikaner Goudin angegeben war (cf. I. n. 12). Goudin wird auch von allen in der Geschichte der theologischen Wissenschaft Bewanderten als solcher zugelassen werden können, da sein Kompendium der Philosophie in den thomistischen Schulen des 17. und 18. Jahrhunderts allgemein im Gebrauche war. Ebenso ist die Autorität des Jesuiten Silvester Maurus, gegen den sich der Kardinal schon im ersten Teile wendet (cf. n. 23) und den er im zweiten Teile als Repräsentanten des Molinismus bekämpft, auf philosophischem wie theologischem Gebiete unbestritten. Indem Pecci die physische Prädetermination verwirft, erwirbt er sich den Beifall der Molinisten, und indem er die *sc. media* als unhaltbar erklärt, werden die Thomisten ihm beistimmen. Mgr. Sauvé schöpft daraus die Hoffnung, dafs der hl. Thomas nach der Auslegung des gelehrten Kardinals das Band der Einigung zwischen Bannesianern und Molinisten werden möchte. »Sicher«, so meint der gelehrte Prälat, »wird das Werkchen des Kardinals, wenn es mit wissenschaftlichem Sinne gelesen und studiert wird, den Übereifer gewisser Geister mäfsigen, die im vornherein für die physische Prädetermination oder für die *sc. media* eingenommen sind. Mit Begeisterung aber wird es von jenen aufgenommen werden, die weder Bannesianer noch Molinisten sein wollen«. Wenn der Leser die Aufstellung und Entwicklung der positiven Thesis, welche der hohe Verfasser für den I. Teil hauptsächlich

in no. 21 und 22, und für den II. Teil in no. 20 giebt, allzu kurz finden sollte, so möge er sich erinnern, daſs es sich hier nicht um ein Werk handelt, welches, wie z. B. das neu erschienene Buch Dummermuths[1]), die berühmte Streitfrage erschöpfend behandelt, sondern um einen Brief, worin verschiedene Anfragen beantwortet werden.

Das Schriftchen Peccis fand in Gelehrtenkreisen selbstverständlich groſse Beachtung. Die Civ. catt. (1885, XII, 11, 403 ff.) brachte darüber ein Referat, ebenso die »Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie« (1886, X, 209—214). Dr. Morgott nennt es in einem Artikel des »Lit. Handweiser« (1887, Nr. 424. S. 35) »eine ebenso scharfsinnige als ideeenreiche Abhandlung«. Die »Annales de Philosophie chretienne« brachten im Dezemberhefte 1885 eine Darlegung des I. Teiles aus der Feder Lesserteurs, Professors am Missionsseminare in Paris. Inzwischen erschien auch mit Approbation des hohen Verfassers eine französische Übersetzung von Abbé Deshayes, Professor am Seminar zu Mans, mit einer Vorrede des gelehrten Theologen Mgr. Henry Sauvé[2]). Zuletzt veröffentlichte der Dominikaner Fr. H. Guillermin, Dogmatikprofessor an dem kath. Institute in Toulouse, eine kritische Abhandlung von 68 Seiten über das Schriftchen Peccis[3]).

---

[1]) *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae seu responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinae thomisticae impugnatores auctore P. F. A. M. Dummermuth, O. Pr. s. theol. mag. et in Collegio Lovaniensi ejusd. Ord. stud. reg.* Paris 1886. 8°. 759 pg. (vgl. hierüber »Lit. Handw. 1887. no. 424 f.).

[2]) *La »Prédetermination physique« et la »Science moyenne«. Sentiment de S. Thomas. Par Son Emin. le Card. J. Pecci. Traduit de l' italien, avec l' approbation de l' auteur, par l' abbé F. Deshayes... Leguicheur, libraire-editeur au Mans.*

[3]) *L' opuscule de Son. Em. Le Card. Pecci sur la Premotion physique et la Science moyenne. Exposé critique par le Frère Henri Guillermin, des Frères Prêcheurs. Paris, au Bureau des Annales de Philosophie chretienne. 1886.*

Auch an den unterzeichneten Übersetzer erging von hoher maſsgebender Seite in Rom die Aufforderung, eine Übertragung ins Deutsche herzustellen. Wenn ich auch einerseits die Arbeit lieber einer besseren Kraft überlassen hätte, so drängte mich andrerseits dazu die dankbare Hochverehrung, welche ich Sr. Eminenz, dem hohen Verfasser, im tiefsten Herzen bewahre, seitdem ich zur Zeit meiner Studien in Rom das unvergeſsliche Glück hatte, bei einer Audienz in wissenschaftlicher Angelegenheit Hochdessen staunenswerte Gelehrsamkeit, verbunden mit der herablassendsten Liebenswürdigkeit, zu bewundern. Das Schriftchen selbst hatte für mich einen wohlthuenden Reiz, weil in ihm groſser Ideeenreichtum mit wahrhaft künstlerischer Einfachheit, seltener Scharfsinn mit klassisch ruhigem Stile vereinigt ist. Es ist ein leuchtendes Beispiel, wie man gleich dem hl. Thomas mit erhabener Noblesse ohne alle Bitterkeit wider die Gegner wissenschaftliche Fragen behandeln soll. Die angedeuteten Vorzüge werden alle in dem Werkchen bewundern, wenn sie auch die in demselben dargelegte Doktrin nicht zur ihrigen machen wollen.

Ich suchte die Rolle eines getreuen Übersetzers zu wahren, ohne mich in die Streitfrage selbst zu verlieren. Die Vorrede und einige beigefügte Anmerkungen haben nur den Zweck, wünschenswerte Aufschlüsse an die Hand zu bieten.

Zum Schlusse werfe ich mich im Geiste voll tiefster Ehrfurcht nieder vor dem erhabenen Throne des Statthalters Christi, Sr. Heiligkeit Leo des XIII., um im Anschlusse an die zahllosen Festesgaben, welche Glaube und Liebe zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum weihen, das Schriftchen Hochdessen gelehrten Bruders in deutschem Gewande dort niederzulegen. Ich bekenne demütigst, zu dieser Widmung kein anderes Recht zu haben als jenes, welches die Liebe verleiht, die Liebe zum gemeinsamen Vater der katholischen Christenheit, welche in diesen Tagen der Vorbereitung auf das hohe Jubiläum auch im katholischen Deutschland

ihre vollen Rechte geltend machen will. Wenn der hl. Vater sich würdigen sollte, einen Blick des Wohlgefallens auf diese Übersetzung zu werfen und der bescheidenen Erstlingsarbeit eines jungen unwürdigen Schülers des hl. Thomas Seinen apostolischen Segen zu spenden, wäre ich überglücklich.

Eichstätt, am Feste Mariä Geburt 1887.

Dr. G. Triller.

Der hl. Thomas über den göttlichen Einfluss und die scientia media.

I.

Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe.[1])

1. Indem ich Ihre letzten Briefe wiederholt durchlas, drängte sich mir der Zweifel auf, ob mein Don Paul sich mit meiner geringen Person ein Spiel erlaubt, indem er mir die höchsten und abstrusesten Fragen der Theologie vorlegt, oder ob die Freundschaft, die zwischen uns sich dadurch knüpfte, dafs ich Ihnen, so gut ich vermochte, jenes intellektuelle Leben gab, das Sie höher schätzen als das leibliche, einen Schleier über Ihr Auge gebreitet hat und Sie meine Kräfte überschätzen läfst. Selbst wenn Sie sich darauf beschränken, von mir wissen zu wollen, welches der Gedanke des hl. Thomas über den Einflufs Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe und auf die zukünftigen freien Akte ist, so wird Ihnen nicht unbekannt sein, wie schwierig diese Frage ist, und auf welch' hundertfältige Weise die Lehre des Aquinaten hierüber dargestellt und gewendet wurde. Nichtsdestoweniger will ich, um Ihnen zu zeigen, wie sehr ich Sie liebe und Ihnen zu dienen wünsche, den Versuch machen, Sie zufrieden zu stellen, indem ich meine persönliche Ansicht mitteile. Möge es mir mit Gottes Hilfe gelingen, die Doktrin des englischen Lehrers in ihrer Einfachheit darzulegen.

2. Zu allererst mufs ich bemerken, dafs ich den Ausdruck *»concursus«*, von dem Sie reden, und der bei den Theologen und Philosophen allgemein im Gebrauche steht, beim hl. Thomas in

[1]) »Dieses Schriftchen«, bemerkt der hohe Verfasser, »entstand vor mehreren Jahren, veranlafst durch die Anfragen eines hoffnungsvollen jungen Gelehrten, den seitdem ein früher Tod der Wissenschaft entrissen hat. Ich habe mich entschlossen, es der Öffentlichkeit zu übergeben in der Absicht, etwas zur Förderung des thomistischen Studiums beizutragen«.

vorwürfiger Frage niemals angewendet finde. Ich lese bei ihm wohl die Worte *»influxus«, »actio«, »motio« etc.*, aber niemals *»concursus«*. Ich notiere dieses, nicht um über Worte zu streiten, sondern damit Sie immer mehr den unschätzbaren Vorzug in den Werken des Aquinaten beachten, nämlich die gelungene Wahl der Ausdrücke, *proprietatem verborum*, welche mit Innocenz VI. *(serm. de S. Th.)* die Gelehrten bei ihm bewundern. Das Wort *»concurrere«* schliefst in sich die Idee der Teilnahme an einer Handlung, wie wenn mehrere Personen ein Schiff ans Gestade ziehen oder eine Last heben, wozu die Kraft eines einzigen nicht hinreicht, sondern mehrere Kräfte zusammenwirken müssen. So ist es aber in unserem Falle nicht zu denken, denn wir alle wissen und bekennen mit dem hl. Thomas: *non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum* (C. g. III, 70).

3. Diese kurze Bemerkung könnte jedoch in manchem die Meinung erwecken, dafs der *influxus* des hl. Thomas dieselbe Sache sei wie der von anderen gemeiniglich angenommene *concursus*. Und in der That haben sich einzelne Schriftsteller bei diesem Gegenstande nicht genugsam von dem Irrtume bewahrt, der schon vom hl. Thomas getadelt wird, darin bestehend, dafs sie über die Thätigkeit Gottes in gleicher Weise wie über menschliche Akte urteilen und sprechen. In der 14. Lektion seines Kommentars über das I. Buch Perihermeneias des Aristoteles antwortet er auf einige gegen die Willensfreiheit vorgebrachte Einwürfe: *procedunt hae objectiones ex eo, quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant.*

4. Man rufe sich hier die erhabene, auf die Väter[1]), besonders auf den hl. Augustin[2]), gestützte Doktrin des hl. Thomas ins Gedächtnis, dafs nämlich Gott nicht handelt mit einem von ihm

---

[1]) Gregor v. Nissa lib. 12, contra Eunonium. — Basilius lib. 5 contra Eunonium. — Maximus de div. nomin. c. 9. — Clemens Alex. adv. gentes n. 18. — Johannes Damascenus lib. 2. de fide c. 29 etc.

[2]) Bekenntnisse, B. 9. Kap. 31. n. 41. *Sicut ergo nosti in principio coelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio coelum et terram sine distinctione actionis tuae.* Vgl. Kap. 7. n. 9 und Kap. 9.

verschiedenen Akte, der von ihm ausgeht und in den Kreaturen terminiert, sondern dafs sein Akt seine göttliche Wesenheit selbst ist: *Deus non agit aliqua actione, quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens, et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna* (C. g. II, 31). Im cap. 23. n. 4., nachdem er ein zweifaches Genus der Akte, nämlich immanente und transeunte unterschieden hat, fügt er bei: *divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia, ut in l. I. c. 45. ostensum est.* Sieh auch ebenda c. 35. und de pot. q. 3. a. 3; u. a. 4. und 15. In dieser Lehre, dass die göttliche Wesenheit das Prinzip des Effektes und nicht des Aktes ist, bleibt sich der hl. Thomas so konstant, dafs einer von seinen Schülern mehr als 70 Parallelstellen dafür anführen kann;[1] kein Wunder, denn es war dieses die gemeinsame Lehre aller alten Philosophen. Wenn nun aber Gott, der unbewegliche Beweger aller Dinge, nach aufsen hin nicht, wie das bei uns der Fall ist, *media aliqua actione* thätig ist, dann konnte der englische Lehrer auch keinen doppelten Concursus, einen simultanen und vorhergehenden annehmen, denn beide wären Akte, die von Gott auf die Kreaturen übergehen. Auf die erste Frage also, welche Sie mir stellen: »Hat der hl. Thomas einen zweifachen Concursus oder nur Einen gelehrt?« — antworte ich: »So fleifsig ich in den Werken des hl. Thomas von Anfang bis zum Ende gesucht und wiedergesucht habe, so war es mir doch unmöglich, einen zweifachen Concursus, der Prämotion und der Konkomitanz, zu finden, sondern ich fand nur einen einzigen, und diesen in einem ganz anderen Sinne.«

5. Um mit gröfserer Klarheit vorzugehen, wollen wir die Doktrin des englischen Lehrers über den Concursus vorausschicken. Unsere Handlungen, sagt er, I. *q.* 105, a. 5., gehen von Gott aus nach der Richtung einer dreifachen Kausalität, nämlich der *causa finalis, efficiens* und *formalis:* nach der Richtung der finalen Ursache, weil jedes Gut, auf welches als auf den Zweck hin jede Handlung gerichtet ist, insofern ein Gut ist und den Handelnden bewegt, als es eine Participation des höchsten Gutes oder letzten Endzweckes ist; in der Richtung der bewirkenden Ursache, weil

---

[1]) Michael Ildefonsus in I. part. S. Thomae q. 25. a. 1. num. 11.

die subalternen oder sekundären Ursachen, wie es alle Geschöpfe in Bezug auf Gott sind, nur in Kraft der ersten Ursache handeln; in der Richtung der formellen Ursache aber, weil die Kraft, mit welcher die Geschöpfe ihre Thätigkeiten üben, und welche eben die formelle Ursache ist, nicht allein von Gott bewegt und appliziert wird, sondern auch von Gott uns gegeben ist und von Gott erhalten wird.

6. Alles, wie Sie sehen, ist sehr klar, aufser der zuletzt angeführten *applicatio,* von der es nicht vollkommen evident scheint, ob der englische Lehrer sie zur bewirkenden oder zur formellen Kausalität rechnet. Wenn wir uns auf den Artikel beschränken, den wir ins Auge gefafst haben, so ergiebt sich, dafs sie unter die *causa efficiens* eingereiht werden mufs, wofür sich zwei Beweise anführen lassen: 1. die Art und Weise, wie St. Thomas sich ausdrückt, indem er sagt: *Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum quasi applicando formas et virtutes . . . sed etiam dat formas.* Das *non solum* gegenüber dem *sed etiam* deutet auf das hin, was unmittelbar vorher berührt wurde, wo er von der bewirkenden Ursache sprach; so dafs in der Richtung der Formal-Ursache Gott der Urheber unserer Handlungen lediglich insofern ist, als er uns die Potenz zum Handeln gegeben hat und sie in jedem Augenblicke erhält. Aus letzterem läfst sich abnehmen, wie tief innerlich in uns das Einwirken Gottes ist. Denn das Sein ist das Innerlichste; und wenn Gott unseren Fähigkeiten und Vermögen das Sein giebt und erhält, dann ist sein Einflufs auf das innerste Wesen unserer Handlungen gerichtet. Ein 2. Beweis ist die Erwiderung auf den dritten Einwand, wo er sämtliche Arten des göttlichen Einflusses, die er im Corpus des Artikels dargelegt hat, auf folgende 4 reduziert: die Kraft verleihen, sie erhalten und applizieren, und der Endzweck aller Handlungen sein. Wenn es aber nun zweifellos der formalen Ursache zugehört, die Kraft zu geben und zu erhalten, und der finalen, Endzweck zu sein, so bleibt für die wirkende Ursache nur das Applizieren übrig. Nach der Doktrin des hl. Thomas wirkt also Gott auf vierfache Weise, nicht mehr und nicht weniger, in jedem Handelnden, nämlich *quia dat formas, conservat eas in esse, applicat eas ad agendum, est finis omnium actionum.*

7. Wahr ist, dafs der englische Lehrer in der Schrift de pot.

q. 3. a. 7., wo er die End-Ursache mit keinem Worte erwähnt, von ihr abgesehen, doch noch vier Ursachen anführt, indem er zu den drei übrigen, dem *dare, conservare* und *applicare* noch als weitere hinzufügt: *inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit.* Wenn man aber die Erklärung beachtet, welche der Heilige von dieser vierten Art giebt, so wird man finden, dafs es nicht eine neue Art des Konkurses ist, verschieden von den in der Summa aufgezählten, sondern nur ein Corollarium aus denselben. Beachtet man, dafs einerseits das Hauptagens die sekundären Ursachen zur Thätigkeit nicht applizieren und bewegen kann, ohne dafs diese in Kraft des ersteren thätig sind, andererseits die Innerlichkeit des Wirkens Gottes in uns, welche der Heilige durch jenen Beisatz betonen will, so resultiert in der Summa dasselbe, ja ist sogar als Konsequenz des *dare, conservare et applicare formam* in den Worten ausgedrückt: *Et quia forma est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur.* Wir haben hier wiederum einen Beleg dafür, dafs der Heilige in seinem letzten Werke, in der theologischen Summa, strengere Wissenschaftlichkeit, gröfsere Exaktheit und Präzision herrschen liefs.

8. Nach diesen Voraussetzungen fragen wir mit Recht, wo sich da die zwei Konkurse, der zuvorkommende und der gleichzeitige finden? Darüber, dafs Gott das allgemeine Endziel ist, dafs er die Kraft zum Thätigsein giebt und erhält, besteht ja keine Meinungsverschiedenheit. Aufser diesen Arten der Einwirkung führt aber der englische Lebrer keine mehr an als die *applicatio,* welche von allen unter dem allgemeinen Terminus *»concursus«* angenommen wird. Alle kommen darin überein, dafs es in uns keinen Akt gebe, ja nicht den geringsten Teil eines Aktes, von dem man nicht sagen müsse, er sei kraft jenes Concursus von Gott als der obersten Ursache gewirkt; auch Suarez (disp. 22. metaph.) ist der Ansicht, dafs die gegenteilige Behauptung falsch und gegen den Glauben ist. Wie kann man es also wagen, dem hl. Thomas zwei Konkurse zuzuschreiben, und die anderen, welche nur einen erkennen, zu verurteilen, als hätten sie die Lehre des grofsen Meisters verlassen?

9. Diese Wahrheit will ich Ihnen auch beweisen, indem ich Ihnen die art. 3 u. 4 der 1. II. q. 9. ins Gedächtnis rufe. Im Artikel 3 wird gelehrt, dafs, wie der Intellekt nach Erkenntnis der Prinzipien sich selbst aus der Potenz in den Akt überführt zur Erkenntnis der Konklusion, *et hoc modo movet seipsum;* so der Wille *per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem.* Der 4. Art. führt zu dem Schlufssatze: *necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis.* Die Begründung dieses Satzes wird in folgender Weise gegeben: der Wille kann sich nur bewegen auf Grund des Rates *(mediante consilio),* der Rat aber hat das Anstreben eines Zieles zur Voraussetzung. Man müfste demnach ins Unendliche fortfahren, wenn man nicht eine erste Bewegung zu dem Ziele hin annehmen würde, die unserm Willen von aufsen her mitgeteilt worden ist. Wer sich also von der Lehre des hl. Thomas nicht entfernen will, mufs zugeben, dafs, von der ersten Bewegung des Willens abgesehen, zu allen übrigen Gott gemeiniglich mithilft in jenem einzigen schon definierten (I. q. 105. a. 5.) Konkurse, der zu allen Thätigkeiten der Geschöpfe notwendig ist.

10. Es übrigt nur noch, dafs wir genauer angeben, wie beschaffen jene erste Bewegung ist, welche der Wille vom obersten Beweger erhalten mufs. Cajetan hält fest, dafs sie nichts anderes sei, als die natürliche und notwendige d. i. unfreie Hinneigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen: *Est igitur auctoris sententia etc.* Für diese Auslegung Cajetans sprechen viele Stellen in den Worten des englischen Lehrers. So kann dafür angeführt werden: 1) 1. II. q. 9. a. 6. ad 3^{m}, wo er klar durchblicken läfst, dafs er unter jener ersten Bewegung des Willens die notwendige Hinneigung zum letzten Endziele im allgemeinen verstehe, ohne welche der Wille nichts Partikuläres anstreben könnte: *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle* (d. h. wenn der Wille nicht notwendig zu dem allgemeinen letzten Endziele hinstreben würde, so könnte er auch nichts Partikuläres wollen); *sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.* Beachte den Kommentator, der folgende

Erklärung zu dieser Stelle giebt: *Habetur quod Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi, ipsam scilicet volitionem boni. In omni enim volitione haec volitio clauditur ut principium in conclusione. Et propterea in littera dicitur, quod ex hac volitione voluntas per rationem determinat se ad hoc vel illud bonum vere vel apparenter, et sine illa praesupposita volitione nihil omnino velle potest, sicut nec sine principiorum cognitione intellectus aliquid nosse potest. Et haec volitio est illa, ad quam dictum est oportere voluntatem moveri ab alio etiam quoad exercitium actus: secundum hanc enim fertur actu in finem, et ex hac vult quidquid vult.* 2) I. q. 82. a. 1., wo er, um zu beweisen, dafs der Wille *ex necessitate inhaeret ultimo fini,* im wesentlichen dieselbe Begründung giebt, die er an der oben (n. 9.) bereits citierten Stelle angeführt hat, um zu erhärten, *quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis.* 3) I. q. 105. a. 4., wo er ähnlich zum Beweise dafür, dafs Gott nicht blofs objektiv, sondern auch subjektiv den Willen bewegt, anführt, dafs Gott die Kraft des Wollens gegeben hat; und er hat die Kraft zu wollen gegeben, weil er das Wollen gegeben hat, oder die Hinneigung zum allgemeinen Gute, was dem Universal-Beweger allein vorbehalten ist.

11. Aus dem Gesagten glaube ich nachfolgende Schlüsse ziehen zu können: a) sind die Bannesianer, wie Sie dieselben nennen, im Irrtum, wenn sie zu jedem Akte des geschöpflichen Willens die göttliche Bewegung, welche den Willen aus der Potenz in den Akt überführen soll, als unerläfsliches Komplement oder Prärequisit herbeiziehen. Nach dem hl. Thomas ist ja der Wille, nachdem er die erste Bewegung zum letzten Endziel im allgemeinen empfangen hat, ohne ein anderes Erfordernis für den Anfang oder die Vollendung seiner Thätigkeit hinreichend im Akt, um sich selbst zu bewegen; und wenn da noch ein solches Erfordernis Platz greifen müfste, dann wäre die Doktrin des englischen Lehrers in den ang. Artikeln 3. u. 4. (1. II. q. 9.) lückenhaft.

b) sind infolge dessen auch Sie im Irrtume, wenn Sie die Notwendigkeit jenes Erfordernisses so rückhaltslos zugeben, und der Irrtum wird noch schlimmer, wenn Sie nach der Voraussetzung, die Sie machen, dafs Gott, und er allein, den geschöpflichen Willen von der Potenz zum Akte überführe, noch aufrecht

halten wollen, dafs der Akt folgen oder nicht folgen könne, und dafs er manchmal nicht eintreten werde.

c) es steht der gewifs wahre allgemeine Satz: *omne quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente,* unseren Ausführungen nicht entgegen, da der hl. Thomas im Anschlusse an diesen Satz a. d. a. Stelle (1. II. q. 9. a. 4.) die Wahrheit festhält, dafs der Wille sich selbst bewegt in allem, ausgenommen in der ersten Hinneigung zum Guten im allgemeinen. Will Jemand den allgemeinen Satz mifsbrauchen, um zu beweisen, dafs der Wille, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen eines Dinges übergeht, durch Gott in Bewegung gesetzt werden müsse, so ist die seiner Beweisführung zu Grunde liegende Voraussetzung zu verneinen, die Voraussetzung nämlich, dafs der Wille, der die allen Menschen gemeinsame Hinneigung zum Guten und zur Glückseligkeit hat, durch sich selbst nicht genügend im Akt sei, während doch aus dem angeführten Artikel des hl. Thomas das Gegenteil erhellt.

12. Ich komme zu P. Goudin, den Sie einen der besten unter den Vertretern der Praedetermination nennen, dem man in dieser Frage gewöhnlich folgt.[1]) Unter simultanem Concursus versteht er (Phil. 3. p. q. 6. a. 2. Bonon. 1686) jenen, *qui non movet nec applicat intrinsece causam creatam, imo non recipitur in illa sed tantum in effectu: ideoque per talem concursum Deus nihil intrinsece ponit in agentibus creatis.* Aber einen so beschriebenen Concursus weifs ich wenigstens im hl. Thomas nicht zu finden,

[1]) Anm. d. Übers. — Der junge Theologe nennt P. Goudin als den Vertreter des »Thomismus« oder, wie andere sagen, der »bannesianischen« Doktrin über die *praemotio physica.* Anton Goudin, ein Franzose, trat 1657 in den Dominikanerorden, wurde auf den neugegründeten Lehrstuhl für thomistische Theologie an der Akademie zu Avignon berufen und später als Prior von St. Jakob und zugleich als Lektor nach Paris versetzt, wo er 1695 starb. Er veröffentlichte ein Kompendium der Philosophie: *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata (Lugd. 1671),* von welchem er selbst noch im Jahre 1692 die zehnte Auflage besorgte. Dasselbe wurde in den thomistisch-philosophischen Schulen Italiens, Frankreichs, Spaniens und Deutschlands allgemein gebraucht und ist auch in neuerer Zeit in Frankreich und Italien wiederholt aufgelegt und sogar ins Französische übersetzt worden. Am ausführlichsten behandelt Goudin die vorwürfige Frage in seinen von P. Dummermuth neu herausgegebenen *Tract. theologici (Lovanii 1874. 2 tom.* Vgl. »Katholik« 1875. II, 426).

weder in dem genannten Artikel der Summa, bei dem man nach dem schon Gesagten stehen bleiben mufs, noch in jenem andern der Q. Q. D. D., da wir ja dort aufser der Applikation nichts haben als *inquantum ejus virtute omnis virtus agit.* (cf. n. 7.) Und diese letztere Art würde uns, auch wenn man sie formell vom *applicare* unterscheiden würde, doch niemals einen Concursus ergeben, *qui non recipitur, nihil ponit in agentibus creatis, non movet causam creatam.* Der hl. Thomas erklärt vielmehr die Einwirkung des ersten Agens auf die sekundären dahin, dafs das erste die anderen zum Handeln bewegt (*secundum agens agit in virtute primi agentis; nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. I. q. 105. a. 5).* Wenn also der simultane Concursus nicht appliziert und nicht bewegt, dann ist es ein Concursus, der sich im heil. Thomas nicht findet. Und all das, was Goudin aufführt, um dessen Notwendigkeit zu begründen, ist lediglich auf die Erhaltung zu beziehen, womit Gott — wir brauchen die Worte Goudins nicht zu ändern, da die Sache nicht geändert ist — das Sein in der Wirkung beeinflufst, nicht blofs im Werden, sondern auch nachher.

13. Aber auch der zuvorkommende *(praevius)* Concursus oder die Prämotion scheint mir mit der Lehre des hl. Thomas keineswegs vereinbar zu sein. Goudin hat im 4. Artikel seiner angeführten Quästion einen Paragraphen, dem er die Überschrift giebt: *Probatur praemotio ex divo Thoma.* In der ganzen Darlegung aber findet sich auch nicht ein einziges Mal das Wort *praemotio* in der Weise, dafs es aus dem Munde des hl. Lehrers selbst käme. Goudin scheint selbst diesen Mangel seiner Beweisführung gefühlt zu haben und verspricht, am Schlusse des Paragraphen, er werde im folgenden Abschnitte bei Lösung der Einwände auch diesen Einwurf gänzlich zerstreuen. Allein auch bei Behandlung der Einwände kommt die Benennung, an und für sich betrachtet, nicht mehr zur Sprache; denn das *praedeterminare,* wie es sich an den Stellen I. q. 23. a. 1. ad 1.m und Quodl. 12. a. 4. findet, hat mit der Applikation und dem Konkurse durchaus nichts zu thun, da es an genannten Stellen die Präexistenz der Ideeen des Zukünftigen im göttlichen Verstande bezeichnet, wie das offenbar aus der Wesenserklärung hervorgeht, welche der Heilige von

Vorsehung und Vorbestimmung giebt. Nur mit Bezug auf letztere gebraucht er an den citierten Stellen den Ausdruck *praedeterminare*. Indes behauptet Goudin weiter: *movere ad agendum idem est ac praemovere, juxta illud principium divi Thomae et Arist.: quando aliquid movet ut motum ab alio, motio moventis est prior motione mobilis. Unde sufficit, D. Thomum dixisse Deum movere creaturas ad agendum, ut praemotionem doceat* (ib. art. 6.). Nun liegt aber gerade hierin der Grund, der mich glauben läſst, daſs der heil. Thomas niemals die Prämotion gelehrt habe. Denn wenn das einer jeden Bewegung innerlich eigen ist, daſs sie wenigstens der Natur nach früher ist als das Bewegte, auf welchen Titel hin kann man dann das Wort Prämotion rechtfertigen da, wo nichts weiteres als diese innerliche Priorität der Natur nach bezeichnet werden soll? Gerade deshalb also, weil der hl. Thomas sagt, daſs die Priorität zum Wesen jeglicher Bewegung gehört, konnte und durfte er den Ausdruck Prämotion nicht anwenden; denn dieser Ausdruck sagt entweder nichts weiteres als: die Geschöpfe zu ihren Thätigkeiten bewegen, und dann ist kein Grund gegeben zu einer neuen eigenen Benennung; oder er schlieſst noch weiteres in sich, und dann ist die Beweisführung, womit uns Goudin darlegen will, daſs der hl. Thomas die Praemotio lehre, durchaus hinfällig.

14. Wenn Sie weiter den ganzen Paragraphen VIII des vierten Artikels durchgehen, welcher überschrieben ist: *Probatur praemotio rationibus*, so werden Sie sehen, daſs aus allen Beweisen sich zuletzt keine andere Folgerung ergiebt als die Wahrheit, die auch ohne Erklärung im hl. Thomas klar zu Tage tritt und von niemand in Zweifel gesetzt wurde, daſs nämlich Gott der allgemeine Beweger bei allen Thätigkeiten der Geschöpfe ist, und daſs bei jedem Bewegenden in Bezug auf das Objekt eine Priorität wenigstens der Natur nach anzunehmen ist.

15. Wenn dem so ist, dann werden Sie sagen, daſs nach meiner Anschauung die ganze berühmte Frage über die Prämotion nichts weiteres sei, als ein leerer Streit über Worte; und nach einer Seite hin muſs ich Ihnen das zugeben, da das oben Gesagte mir wahr scheint; und wenn es wahr ist, so scheue ich die Folgerungen nicht. Nach einer andern Seite hin aber mögen Sie gütigst mit mir beachten, wie die Einführung neuer Benennungen

fast niemals ohne Folgen bleibt, sondern mehr oder weniger auf Kosten des Begriffes geschieht. Schenken Sie mir Ihre Aufmerksamkeit, und suchen Sie mich zu verstehen. Die Bewegung, um die es sich handelt, ist nach dem englischen Lehrer nichts anderes als die Applikation oder, wie andere sagen, der Concursus Gottes als erster Ursache bei den Thätigkeiten der zweiten Ursachen. An den Thätigkeiten der zweiten Ursachen aber giebt es keinen Teil, weder groſs noch klein, weder am Anfang noch am Ende, der nicht in Kraft des göttlichen Konkurses ist; denn es kann auſser Gott nichts geben weder im *genus* der Substanz noch der Akte, das nicht von Gott wäre, als dem allgemeinen Quell alles Seins, aller Vollkommenheit und aller Thätigkeit. Die Bewegung, von der der hl. Thomas spricht, muſs also verstanden werden sowohl vom Anfange, als der Fortsetzung und Vollendung aller unser Thätigkeiten. Beachten Sie dann noch den zweiten Beweis *(probatur secundo)* des citierten Paragraphen, und Sie werden finden, daſs Goudin sagen will: die zweite Ursache müsse eine gewisse jeder Thätigkeit vorangehende Kraft empfangen, *prius debet recipere virtutem a prima quam agat;* und weiter unten nennt er dieselbe Kraft das Komplement, ohne zu beachten, daſs, *si nulla natura quantumcunque ponatur perfecta* (d. i. mit allen ihr möglichen Vollkommenheiten) *potest procedere in actum suum, nisi moveatur a Deo* (1. II. q. 109. a. 1.), man ins Unendliche fortgehen müſste, falls dieses *moveatur* so viel sein soll, als *recipere complementum.*

16. Überdenken Sie den 6. Beweis *(Probatur 6⁰)*, und Sie werden finden, daſs darin eine äuſsere Determination aufzustellen versucht wird, welche jedoch die innere Indifferenz des Willens *ad utrumlibet* aufhebt. Der hl. Thomas aber spricht im art. 5. q. 105. nicht minder von der Natur wie vom freien Willen, wie er selbst ausdrücklich erklärt art. 7. q. 3 de Potentia, wo unter dem gleichen Titel der gleiche Gegenstand wie an obiger Stelle behandelt wird. An beiden Stellen unterläſst er es, die Indifferenz heranzuziehen, um die Notwendigkeit der göttlichen Applikation zu beweisen; führt vielmehr für den indifferenten Willen wie für die nicht indifferente Natur die ganz gleichen Beweisgründe auf. Ferner, wenn der hl. Thomas geglaubt hätte, daſs die Indifferenz ein Grund sei, worauf sich die Notwendigkeit der Bewegung des

geschöpflichen Willens von Seite Gottes stütze, warum kam es ihm nicht in den Sinn, davon Gebrauch zu machen in art. 4. der citierten q. 105., wo speziell die Frage aufgeworfen wird, wie Gott den freien Willen bewegt? Er erwähnt keine Silbe davon, und statt der einer Determination bedürftigen Indifferenz, führt er die nötigende natürliche Neigung zum Guten im allgemeinen an, indem er erklärt, dafs Gott in zweifacher Weise den Willen bewegt: *et ratione objecti et ratione inclinationis in bonum universale,* welche Hinneigung, wie alle wissen, allgemeiner Natur ist. Und in der That, wenn die Indifferenz des freien Begehrungsvermögens gegenüber den Partikular-Gütern aufser dem allgemeinen allen geschaffenen Wesen gemeinsamen Konkurse noch einer besonderen Bestimmung von aufsen her bedarf, was kann ihr dann noch von ihrem Privilege bleiben? Wird der ihr eigentümliche Vorzug nicht aufgehoben durch die ihr eigentümliche äufsere Determination? Umsonst führt Goudin die Stelle an I. q. 19. art. 3. ad 5m; denn gerade aus ihr ist zu entnehmen, dafs zwei Arten der Kontingenz *ad utrumlibet* unterschieden werden müssen; die eine ist die Kontingenz des Unvollkommenen, wie es die Naturdinge sind, die ob ihrer Defektibilität in der Hervorbringung des Effektes fehlen können; die andere ist die Kontingenz des Vollkommenen, wie es die geistigen Subjekte sind, die kraft ihres Intellektes sich der Unabhängigkeit von den Partikulargütern erfreuen; und diese letzteren sind, wie wir schon gesagt haben, genügend im Akt, um sich selbst zu bestimmen, wenn sie die natürliche Hinneigung zum letzten Endzwecke haben.

17. Betrachten Sie noch den letzten Beweis *(Probatur ultimo)*, und Sie werden finden, dafs Goudin, um den neuen Ausdruck Prämotio aufrecht zu erhalten, aus den zwei bis jetzt bekannten Akten, dem *actus primus* und *secundus,* was bisher noch nicht gehört worden ist, drei macht, indem er die *operatio* hinzufügt, nicht mehr als gleichbedeutend mit dem *actus secundus,* sondern von letzterem real verschieden. Ich will keine Worte verlieren über die Neuheit dieser Lehre, sondern mache nur darauf aufmerksam, dafs der *actus secundus* die Form des *actus primus* ist, und die in letzterem zurückgelassene Leere der Potenz ausfüllt; wenn man nun die *operatio* als dritten Akt hinstellen will, so mufs doch

auch diese eine andere Leere der Potenz ausfüllen, welche im *actus secundus* noch zurückgeblieben ist. Wenn aber im *actus secundus* eine solche Leere der Potenz bleibt, worin unterscheidet er sich dann noch vom *actus primus?* Und wenn der *actus primus* wegen seiner Potenzialität den *actus secundus* erfordert, dann wird dieser aus dem gleichen Grunde seinen *actus secundus* erfordern, welcher schliefslich entweder mit der *operatio* identisch ist oder nicht; ist er es nicht, dann werden wir ins Unendliche fortschreiten; ist er es aber, warum soll er dann nicht ordnungsgemäfs unmittelbar auf den ersten Akt folgen?

18. Aus all dem scheint mir klar hervorzugehen, dafs die Einführung einer neuen Benennung in der Folge nicht unschädlich geblieben ist, wie man leicht beim ersten Anblicke meinen könnte, und dafs es sich nicht blofs um ein neues Wort handelt, sondern um eine wesentliche Änderung der Lehre des hl. Thomas in einer hochwichtigen Sache. Sie werden mir Recht geben, wenn es mir gelingt, mich gut zu erklären. Ich halte mich an die Darlegung, welche P. Goudin speziell in jenem Abschnitte: *probatur tandem ultimo* giebt. Darnach geht einerseits der *actus secundus* der Thätigkeit voraus, und andererseits kann er der Kreatur nicht frei sein; denn das kann ihr nicht frei sein, was nicht von ihrer Thätigkeit abhängt; dasjenige aber hängt nicht von ihrer Thätigkeit ab, was der Thätigkeit vorangeht. Nun knüpft sich an den *actus secundus* mit absoluter Notwendigkeit die Thätigkeit: *»unumquodque operatur prout est in actu secundo,«* und es wäre kein *actus secundus* mehr, wenn er ohne Thätigkeit sein könnte. Wo ist da noch die Freiheit der menschlichen Handlungen zu finden? Der hl. Thomas sagt uns, dafs das unmittelbare Ziel des göttlichen Einflusses unser Handeln ist, und dafs dieses frei sein kann, weil die göttliche Einwirkung sich der Natur der zweiten Ursachen je nach ihrer Verschiedenheit anpafst. Eben dadurch *(hoc ipso)*, dafs Gott macht, dafs die Handlung die meinige ist, macht er, dafs sie frei ist, wenn ich ein freies Agens bin. Die Prämotion giebt uns als unmittelbares Ziel des göttlichen Einflusses einen *actus secundus* neuer Erfindung, der nicht unser Werk ist, und aus dem notwendig die Handlung erfolgt, die man nichtsdestoweniger frei zu nennen beliebt. Der hl. Thomas hingegen bietet uns ein Geheimnis, indem er will, dafs wir unser

Handeln als f r e i e s erkennen unter dem Einflusse der ersten Ursache. Die Prämotion bietet uns etwas Unmögliches, indem sie will, dafs wir unser Handeln in der notwendigen Verbindung mit einem *actus secundus*, den wir nicht gewirkt haben, als ein freies erklären. Da sehen Sie, wenn ich mich nicht täusche, wohin die Anwendung eines neuen Ausdruckes führt, die anfangs nur Veranlassung zu einem blofsen Wortstreite zu geben schien.

19. Doch lassen wir Goudin bei Seite! Der für mich Ausschlag gebende Beweis, dafs der hl. Thomas die Prämotion als Feindin der menschlichen Freiheit zurückgewiesen habe, liegt in jenem beim englischen Lehrer zweifellos feststehenden Prinzipe: dasjenige, was eine dem Subjekte inhärierende Disposition in sich begreift, teilt demselben Subjekte die Nötigung *(necessitatem)* mit, und letzteres bleibt nicht mehr frei. So giebt der Heilige auf den Einwand, dafs das Vorherwissen Gottes den künftigen freien Handlungen die Notwendigkeit aufpräge, die Antwort, dafs dieser Einwand gelten würde, *si scitum importaret aliquam dispositionem subjecto inhaerentem*, dem sei aber nicht so, *quia importat actum scientis* (I. q. 14. a. 13. ad 3m in fin.). So ist der hl. Thomas in den Quästionen über Providenz, Prädestination etc. aufs sorgsamste bedacht festzustellen, dafs diese Attribute nichts setzen im Vorhergesehenen, sondern im Vorherseher, dafs sie eine Sache sind nicht im Prädestinierten, sondern im Prädestinierenden: »*Providentia non est in rebus provisis, sed est quaedam ratio in intellectu provisoris*« (I. q. 23. a. 2. c.). »*Praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum*« (ibi). Wir wollen noch eine Stelle anführen. Auf den Einwurf, dafs der Prädestinierte auch nicht einmal *in sensu diviso* sich verdammen könne, weil er sich der dem Subjekte als untrennbare Form inhärierennden Prädestination nicht zu entledigen vermöge, ebensowenig als einem schwarzen Raben die Schwärze genommen werden könne, weshalb ein schwarzer Rabe auch nicht einmal *in sensu diviso* weifs sein könne, antwortete er: »*Dicendum quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subjecto, quod dicitur album et nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subjecto nec secundum potentiam nec secundum actum quod repugnet formae praedictae, quamdiu in subjecto manet: sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato, sed in praedestinante; sicut et scitum denominatur a scientia, quae*

est in sciente; et ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiae, tamen potest aliquid attribui ei, considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini praedestinationis, hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem, qui dicitur praedestinatus; sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini ejus; secundum quem modum dicit Porphyrius (in Praedicabilibus, cap. de accidentibus), quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinante.« QQ. DD. q. 6, de Verit. art. 3. ad 8. Wenn also, so lautet die Ansicht des hl. Thomas, die Prädestination eine dem Subjekte inhärierende Form oder Disposition wäre, dann wäre es sowohl *in sensu composito* als *diviso* unrichtig, absolut zu sagen: — der Prädestinierte kann sich verdammen; — weil eine derartige Disposition das Subjekt in sich selbst nötigt und ihm keine Möglichkeit zum Entgegengesetzten läfst. Ziehen wir den Schlufs: Die physische Prädestination oder Prädetermination ist dem Willen innerlich *(voluntati intrinseca)*, ist connex mit der Thätigkeit, z. B. mit dem Konsens, welcher unvereinbar ist mit dem Dissens. Solange sie also im Subjekte existiert, ist es unrichtig zu sagen, dafs der Wille dissentieren könne, sei es *in sensu composito,* sei es *in sensu diviso;* und somit hebt sie die Macht zum entgegengesetzten Handeln oder die Freiheit auf. Dieselbe Lehre können Sie lesen an der oben citierten Stelle des ersten Teiles (I. q. 14. a. 13. ad 3m).

20. Nach dem Gesagten scheint es mir unnötig, noch besonders zu bemerken, dafs die Prämotion nicht, wie viele ihrer Anhänger wollen, eine Qualitas sein könne, da der hl. Thomas dem mit ausdrücklichen Worten widerspricht, indem er erklärt: *non est qualitas,* wie es deutlicher nicht mehr geschehen kann. *Ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus* (1. II. q. 110. a. 2. vgl. auch q. 22. de Verit. a. 8, c.).

21. Ich glaube den Beweis erbracht zu haben, dafs man keinen der beiden Konkurse, weder den simultanen noch den

zuvorkommenden mit dem Einen beim hl. Thomas sich findenden Concursus gleichstellen kann. Um nun des weiteren mit eben diesem Concursus die Freiheit in Einklang zu bringen, weiſs ich nichts Besseres als die Lehre des Heiligen in Erinnerung zu bringen, welche mir in vorwürfiger Frage der beste Ausweg scheint und zugleich, richtig vorhanden, die gröſste Klarheit hat. Die wirksame Kraft der Ursache, sagt er, wirkt nicht bloſs auf die Hervorbringung der Wirkung, sondern auch auf den Modus. Wenn nun Gott bei seiner Thätigkeit über die höchste wirksame Kraft verfügt, dann wird aus ihr nicht bloſs die geplante Wirkung hervorgehen, sondern auch ganz genau in der geplanten Weise, d. i. entweder frei oder notwendig, je nachdem die geschöpflichen Ursachen, deren sich die göttliche Kraft bedient, notwendige oder freie sind. Dieses Argument ist ganz klar. Denn einesteils ist es zweifellos, daſs Gott eine Ursache von der allerhöchsten Wirkungskraft ist, und daſs eine derartig höchst wirksame Ursache über den Modus ihrer Wirkungen zu bestimmen vermag, anderntcils ist unbestreitbar jede Aktion, ja jeder Teil einer Aktion in den Geschöpfen von Gott als der ersten Ursache. Man muſs entweder sagen: Gott konnte keine freie Wesen schaffen oder die geschaffenen hätten niemals frei handeln können, oder man muſs zugeben: Gott konnte recht wohl ihnen eine Thätigkeit geben, die zugleich ganz von Gott und den Kreaturen frei ist.

22. Wie jedermann sieht, stützt sich hier der hl. Thomas, um die Freiheit zu retten, mit allem Nachdruck auf den Einfluſs, den Gott auf den Modus der Thätigkeit übt, d. i. in unserem Falle auf das »frei sein« derselben, ein Einfluſs, ausgehend von der allermächtigsten Ursache, die auſserhalb der Seinskategorieen gestellt das ganze Sein ausgieſst, auch das freie, in einer Ordnung, die über unsere Fassungskraft erhaben ist. Die nämliche Lehre stellt der hl. Thomas auf (I. q. 105. a. 4. ad 1m) mit den Worten: *Deus movendo voluntatem . . . dat ei ejus propriam inclinationem;* er wiederholt sie, wenn er sagt (I. q. 83. a. 1. ad 3m): *Deus movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit.* Ich frage, worauf bezieht sich das *hoc in eis facit?* Es ist ganz klar: es bezieht sich auf das unmittelbar zuvor Gesagte *facit ut actiones earum sint voluntariae,* er macht, daſs unsere Handlungen aus einem uns inner-

lichen Prinzipe hervorgehen, wie es der Wille ist, mit einem Wort, daſs sie die unsrigen sind. Denselben Gedanken wiederholt der Aquinate (C. g. III, 148): *ejus auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit.* Und im art. 2. q. 3, de malo, ad 4m bemerkt er, daſs, wenn eine Sache sich selbst bewegt, nicht ausgeschlossen bleibt, daſs sie von einer anderen bewegt wird, von welcher sie eben das sich selbst Bewegen hat: *similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.* Man lese, mit welcher Erhabenheit der Auffassung, mit welcher Schönheit des Gedankens er in der 14. Lektion des I. Buches Perihermeneias über den göttlichen Willen redet, wo er sagt: *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa profundens totum ens et omnes ejus differentias: sunt autem differentiae entis possibile et necessarium: et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum.* Man lese auch im sechsten Buche der Metaphysik die dritte Lektion am Schlusse, wo er die Beziehungen der Wirkungen zu ihren Ursachen wunderbar auseinandersetzt und so schlieſst: *ad divinam providentiam pertinet non solum, quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem.* Er stellt dann die ganz singuläre Differenz, die zwischen den anderen Kausalitäten und der *causa divina* besteht, in folgender Weise fest: Alle anderen Ursachen konstituieren nicht das Gesetz der Notwendigkeit oder Kontingenz, sondern finden es in den Dingen schon von Gott hergestellt vor und bedienen sich derselben nur; wogegen Gott, der Urheber des Seins als solchen, unaufhörlich die Notwendigkeit oder Kontingenz der Dinge konstituiert und beursacht. Auf solche Weise durcheilt der hl. Thomas nach seiner gewohnten Weise zuerst auf den Flügeln seines souveränen Geistes in der Evidenz der klarsten Wahrheiten die lichtvollsten Wege und Gebiete, dann führt er unsere Vernunft höher, soweit es der menschlichen Beschränktheit gestattet ist; aber da angekommen, hält er inne und ladet uns ein, den Blick vor dem Geheimnisse zu senken und mit ihm anzubeten.

23. Ich komme zuletzt zur Quaestio 83 *de Deo uno et trino*

des P. Maurus, welche Sie in der Nachschrift erwähnten.[1]) Ich übergehe das *Probatur primo* von n. 5 bis 8 inclusive, wo die Auktoritäten angeführt sind, und beginne mit dem ersten Argumente in n. 9: *Actus a quo voluntas non potest abstinere, procul dubio non est liber. Sed voluntas non potest etc.* Ich distinguiere den Obersatz: *actus, a quo voluntas non potest abstinere per defectum intrinsecae potentiae ad abstinendum, non est liber, concedo: a quo non potest abstinere per solum ordinem ad divinam providentiam, non est liber, nego.* Denn wenn gerade die Beziehung, welche unser Akt zur göttlichen Providenz hat, dasjenige ist, was ihn frei macht, da jeder Akt von ihr sowohl das Sein als den Modus erhält, sollen wir dann sagen, dafs die Infallibilität dieser Beziehung die Freiheit hindert, und nicht vielmehr, dafs sie dieselbe sichert?

24. Im selben Abschnitte verwirft er die Distinktion zwischen *sensus divisus* und *compositus.* Und doch macht der hl. Thomas, der niemals auf eine mögliche Verhinderung der Handlung zu sprechen kommt, selbst diese Unterscheidung I. q. 14. a. 13. ad 3m: *Omne scitum a Deo necesse est esse, in sensu composito seu de dicto, concedo; in sensu diviso seu de re, nego. Et quamvis esse scitum a Deo sit inseparabile a re, nihil obstat factae responsioni, quia scitum non importat aliquam dispositionem rei inhaerentem.* Ähnlich giebt er q. 19. a. 8. ad 1m auf den Einwand aus Augustin: *Necesse est fieri, si voluerit Deus,* folgende Erwiderung: *Per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo non absoluta sed conditionalis; necesse est enim hanc conditionalem*

---

[1]) Anm. d. Übers. — Silvester Maurus aus dem Jesuitenorden gehört zur glänzenden Schar jener Gelehrten, welche das 17. Jahrhundert zum goldenen Zeitalter der Theologie gestalteten. Er war geboren zu Spoleto 1619, trat in die Gesellschaft Jesu ein und erhielt seine theologische Bildung in Rom unter den ausgezeichnetsten Lehrern, wie Pallavicini und Anton Perez. Später, vom Jahre 1653 an, wirkte er selbst mehr denn drei Dezennien hindurch als Professor der Philosophie und Theologie ruhm- und segensreich am römischen Kolleg. Die Frucht dieser langjährigen wissenschaftlichen Thätigkeit waren aufser einer Reihe theologischer Werke auf philosophischem Gebiete die in neuester Zeit von Kleutgen und Liberatore wieder hervorgezogenen und im Jahre 1875 zu Le Mans neugedruckten »*Quaestiones philosophicae*«, namentlich aber sein grofser Kommentar zu den Schriften des Aristoteles, mit welchem nunmehr P. Ehrle seine »Scholastische Bibliothek« in würdiger Weise eröffnet hat. Vgl. Dr. Morgott im »Lit. Hw. 1885.« n. 375. Sp. 6 f.

veram esse: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse; was dasselbe ist, als die Notwendigkeit *in sensu composito* zugestehen und sie *in sensu diviso* verwerfen. . . . Aber *potentia,* so fügt P. Maurus an, *abstinendi ab actu in sensu diviso, sine potentia se dividendi ab eo, cum quo actus conjungi non potest, non sufficit ad libertatem.* Ich müſste ihm, wenn eine solche Sprache für meinen Mund passen würde, erwidern, daſs die Antwort kindisch und eines so groſsen Meisters unwürdig ist, da man ja, wenn die Unterscheidung eines *sensus divisus* die Trennbarkeit des Consequens vom Antecedens nach sich ziehen würde, dasjenige, was man im *sensus divisus* verneint, auch im *sensus compositus* verneinen müſste, weil sonst die Konditionalverbindung, auf welcher der *sensus compositus* seinem Wesen nach beruht, falsch wäre, und so würde die Unterscheidung sich selbst aufheben. Wenn man also die Notwendigkeit *in sensu diviso* verneint, welche man *in sensu composito* bejaht, so will man dadurch sagen, daſs der Consequens *secundum intrinseca* oder *secundum rem* betrachtet nicht notwendig ist, wenn auch das *dictum,* d. i. der ganze Bedingungssatz, notwendig ist. Kurz, da eine jede Sache zu beurteilen ist *ex intimis* und nicht *ab extraneis,* so hat man die Notwendigkeit einer Handlung nach den ihr Wesen bildenden inneren Prinzipien zu beurteilen und nicht nach dem, was auſser ihrer Wesenheit liegt.

25. Nunmehr wird sich die Antwort auf die beiden folgenden *Probatur* 3° und 4° von selbst ergeben. Wer könnte die Wahrheit des Satzes leugnen: *voluntas non est libera ad actum, ad quem habet necessitatem penitus antecedentem?* Oder: *voluntas habens necessitatem penitus antecedentem non liberam faciendi actum A, non est libera ad omittendum actum A?* P. Maurus gebraucht hierfür zum Beweise zwei Syllogismen, die mir überflüssig scheinen, da die beiden angeführten Sätze eines besonderen Erweises nicht bedürfen, indem das Prädikat eine augenfällige Identität mit dem Subjekte hat. Hierin liegt auch die Schwierigkeit nicht; sondern das, was zu beweisen und nicht vorauszusetzen wäre, ist, daſs der geschöpfliche Wille in die Notwendigkeit versetzt ist *(habeat necessitatem),* falls seine Thätigkeit der Einwirkung und dem Wollen Gottes unterliegt. P. Maurus hat dieses nicht bewiesen, wie es überhaupt niemand beweisen kann, der an der Lehre des hl. Thomas festhält; denn dieser leitet aus dem göttlichen Ein-

flusse als erster Ursache sowohl den Akt des Willens als den Modus her und bietet niemals einen Anhaltspunkt, aus der göttlichen Einwirkung, die dem Akte den Modus der Freiheit oder Kontingenz verleiht, dessen Notwendigkeit zu folgern. Man lese die Antwort I. q. 19. a. 8. ad 3m, welche eigens auf das vorliegende Argument des P. Maurus gegeben zu sein scheint. *Illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute,* so lautet die Einwendung; und die Antwort darauf: *Quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quae sunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, vel absolutam vel conditionalem tantum.* Bei dem *Probatur* 4° verweile ich nicht, weil es auf dasselbe falsche Suppositum sich stützt, dafs der Wille genötiget werde *(habeat necessitatem etc.).*

26. Was den fünften und letzten Beweis betrifft (von n. 11 bis 17 inklusive), so scheint mir in erster Linie, dafs die Bezeichnung *necessitas antecedens* nicht ganz richtig ist. Ich sehe eben nicht ein, in welcher Richtung hin man die göttliche Einwirkung eine notwendige nennen soll: nicht in Beziehung auf Gott, welcher sie mit vollster Freiheit setzt, nicht in Beziehung auf den Menschen; denn bevor dieser die göttliche Aktion aufnimmt, ist ihm diese weder frei noch notwendig, als eine Sache, *quae nondum afficit;* wann er sie aber aufnimmt, ist sie es, welche der menschlichen Thätigkeit nicht blofs das Sein, sondern auch die Freiheit giebt. Meine Ansicht ist, dafs man bei dieser Materie sehr leicht und unvermerkt in den Irrtum fällt, zwei unterschiedene Erzeugnisse anzunehmen, das eine aus Gott, das andere aus unserem Willen, während es doch nur ein einziges unteilbares ist, nämlich unser Willensakt, der als geschöpflicher Akt notwendiger Weise von einer zweifachen Ursache kommen mufs, nämlich von einer ersten, allgemeinen, und von einer zweiten, besonderen. Wir dürfen uns also nicht vorstellen, dafs von Gott in vorwürfiger Materie eine ihm allein eigene Wirkung ausgehe, z. B. eine *actio creata,* welche dann eine andere uns und Gott gemeinsame Wirkung, nämlich unsern Akt, beursacht, sondern wir müssen festhalten, dafs unser Akt für sich ohne irgend welches Medium das Ganze ist, was Gott thut, und das Ganze ist, was auch wir thun. *Non est distinctum,* sagt der hl. Thomas (I. q. 23. art. 5. c.), *quod est ex*

causa secunda et causa prima. Wenn wir demnach, falls wir den Akt als den unsrigen betrachten, keiner Schwierigkeit für seine Freiheit begegnen, warum sollten wir einer solchen begegnen, wenn wir ihn als Gott zugehörig anerkennen, da doch das Sein von Gott ihm nichts mehr hinzufügt und andrerseits gerade dasjenige ist, was ihn unser macht?

27. An zweiter Stelle enthält das Prinzip, welches das ganze Argument des fünften Beweises trägt — *juxta primam regulam* (n. 18) *cum antecedens est absolute necessarium et non contingens, etiam consequens est absolute necessarium et non contingens:* — dieses Prinzip, sage ich, enthält entweder dasselbe wie der soeben angeführte Satz: *illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute,* den der hl. Thomas sich selbst zum Einwurfe macht (I. q. 19. a. 8. ad 3m), oder es will noch mehr sagen, dafs man nämlich im *antecedens* eine absolute Notwendigkeit zu verstehen habe. Wenn im *antecedens* diese absolute Notwendigkeit angenommen werden soll, dann ist der Minor des Beweises falsch; denn man kann niemals behaupten, das Wollen Gottes, womit er die Bekehrung des Petrus will, sei von absoluter Notwendigkeit, sondern nur von einer Notwendigkeit, die der Unveränderlichkeit gleichkommt, indem Gott sein Wollen nicht ändert. Soll aber jenes Prinzip dasselbe wie der angeführte Satz bedeuten, dann hat der hl. Thomas schon darauf geantwortet, dafs der Major falsch sei; *quia posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea, quae sunt a voluntate divina etc.* Überhaupt mufs man, um bei der Doktrin des hl. Thomas stehen zu bleiben, zwei Arten des Notwendigen unterscheiden: das absolut Notwendige *(absolutum),* d. i. jenes, welches nicht nicht sein kann wegen der innerlichen *determinatio ad unum,* und das konditional Notwendige *(conditionatum),* d. i. jenes, welches nicht nicht sein kann ob einer puren Konsequenz, die der Geist in einem gegebenen Konditionalsatze betrachtet. Sie können diese Unterscheidung beim hl. Thomas an mehreren Stellen finden, z. B. Q. Q. D. D. q. 24. de lib. arb. a. 1. ad 13. *Ex praescientia Dei non potest concludi, quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae.* Und im Artikel 3 der quaest. 6 ad 7m findet man die Grundlage dieser

Distinktion. *Aliquid potest dici »posse« dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est; sicut dicimus quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est; sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur, praedestinatus iste potest in peccato mori, si consideretur potentia ipsius, verum est. Si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ille ordo non compatitur secum istum eventum, quamvis compatitur secum istam potentiam.* (Vgl. auch I. q. 23. a. 3. ad 3.^{m} et a. 6. ad 2.^{m} und sonstige Stellen.) Daraus ergiebt sich, dafs Maurus in dieser Frage seinem Lehrer, dem hl. Thomas, nicht folgt; denn, wie wir gesehen haben, sind seine Ausführungen gerade jene Argumente, welche der Heilige gegen die eigenen Lehrsätze als Einwürfe bringt und widerlegt.

Ich gebe mich der Überzeugung hin, alle Ihre Fragen beantwortet zu haben, ob zur Zufriedenheit oder nicht, das erwarte ich von Ihnen zu vernehmen. Was mich betrifft, so scheint mir die vorgetragene Doktrin die sicherste und die am wenigsten spitzfindige zu sein, und je mehr ich über sie im Unterschiede zu den andern nachdenke, desto mehr überzeugt sie mich. Wohl läfst sie ein wenig des Geheimnisvollen zurück, aber gerade das macht sie mir weniger verdächtig, weil mehr im Einklang mit der Erhabenheit des Gegenstandes, der hoch über den Niederungen unseres Denkens steht. Für jeden Fall ist es mir zweifellos, dafs dieses die Lehre des hl. Thomas ist, und das giebt mir grofse Zuversicht.

II.

Bemerkungen über die „Scientia media".

1. Es ist eine Glaubenswahrheit, dafs Gott von Ewigkeit her alles Zukünftige voraussieht. Auch die natürliche Vernunft lehrt uns das; denn wenn er es nicht vorausgesehen hätte, würde er, da er unveränderlich ist, niemals zu dessen Kenntnis gelangen.

2. Von der präcisen Erkenntnis seines Willens, die Welt zu schaffen, konnte Gott nicht genügend determiniert sein, um mit Gewifsheit die zukünftigen kontingenten Dinge zu erkennen, die von dem freien Willen der Kreatur abhängen. Denn wenn er sie aus dem präcisen Willen, die Welt zu schaffen, erkannt hätte, dann müfsten sie mit der Weltschöpfung im notwendigen Zusammenhange stehen; demnach wären sie nicht frei.

3. Gewifs ist, dafs Gott sie erkennt, nach dem hl. Thomas, weil sie physisch der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig sind. Allein diese These — alle Dinge sind der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig — kann zweifach verstanden werden: 1. Sie koexistieren den einzelnen Augenblicken der Zeit, welche wiederum in eminenter Weise im »Jetzt« der Ewigkeit enthalten sind: diese Auffassung wäre falsch; denn auf solche Weise wären die Augenblicke der Zeit zumal und nicht successiv, und die Zeit würde sich wandeln in die Ewigkeit; 2. jenes *semper* kann man so verstehen, dafs sie nicht den einzelnen in der Ewigkeit enthaltenen Momenten koexistieren, sondern der Ewigkeit selbst, die immer ist, da sie ist *tota simul sine successione.* So aufgefafst ist die These wahr; denn der Ewigkeit koexistieren alle Zeiten und Augenblicke der Zeit; aber nicht alle Augenblicke der Zeit koexistieren allen in der Ewigkeit inbegriffenen Augenblicken, da die Augenblicke zählbar, unterschieden und auf einander folgend sind, die Ewigkeit

hingegen in ihrer Einheit und Unteilbarkeit unbegrenzt ist *(interminata)*. Hieraus ergiebt sich die Folgerung, dafs alle Augenblicke der Zeit wohl der Ewigkeit koexistieren, aber nicht von Ewigkeit. Dazu wäre notwendig, dafs die Augenblicke der Zeit von Ewigkeit her wären, was falsch ist. Scotus, dem Suarez und andere folgen, leugnet dieses Gegenwärtigsein gegenüber der göttlichen Ewigkeit. Sie aber, die Sie in den scharfsinnigen Kommentar Cajetans (I. q. 14. a. 13.) eingedrungen sind, vermögen ohne Beihilfe die Wahrheit zu finden und die Einwürfe zu lösen.

4. Ebenso ist es gewifs, dafs Gott die zukünftigen kontingenten Dinge erkennen kann, auch abgesehen von ihrer Gegenwart in der Ewigkeit; denn er erkennt, wie dies aus mehreren Stellen der hl. Schrift, z. B. Wenn in Tyrus und Sidon etc., erhellt, die zukünftigen bedingten Dinge, die niemals sein werden, und die deshalb in der göttlichen Ewigkeit nicht gegenwärtig sind.

5. Die Erkenntnis Gottes wird im allgemeinen eingeteilt in die *scientia visionis* und *simplicis intelligentiae.*[1] Der heil. Thomas schreibt: *Quaedam licet non sint actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quaedam vero sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt: et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis sed simplicis intelligentiae.* (I. q. 14. a. 9.)

6. Es ist klar, sagt P. Maurus, dafs die Einteilung des heil. Thomas adäquat ist und *per membra contradictoria.* Denn zwischen *aliquando* und *nunquam* giebt es kein Mittelding; das was nicht

---

[1]) Um nicht die lateinischen Kunstausdrücke durch die ganze Abhandlung mitschleppen zu müssen, habe ich mir gestattet, autonomastisch die *scientia visionis* mit Visionserkenntnis, die *scientia simplicis intelligentiae* mit Intellektserkenntnis und die *scientia media* mit Mittelerkenntnis (ähnlich wie das Wort »Mittelding« gebildet) zu übersetzen. Da die *scientia media* in der Abhandlung nicht eigens definiert ist, so sei hier zur Orientierung die Definition der dreifachen Erkenntnis Gottes angeführt, wie sie in der Wissenschaft besprochen wird. Man unterscheidet nämlich mit Rücksicht auf die verschiedenen Objekte, welche Gott erkennt, ein dreifaches: *a) scientia simplicis intelligentiae,* d. i. Erkenntnis alles Möglichen, insofern es möglich ist, *b) scientia visionis,* d. i. Erkenntnis alles Wirklichen, sei es nun ein wirkliches Sein oder wirkliches Geschehen, *c) scientia media,* d. i. Erkenntnis alles desjenigen, was unter gewissen Bedingungen oder Verhältnissen geschehen würde, falls diese wirklich einträten. (Stöckl, Lehrb. d. Philos. 5. Aufl. p. 340.) Anm. d. Übers.

irgend einmal wirklich ist, ist es niemals. Alle jene Dinge, die Gott weifs, weifs er daher entweder durch die Visionserkenntnis oder durch die Intellektserkenntnis. Wo kann also in der Doktrin des P. Maurus noch Raum bleiben für die Mittelerkenntnis? Wenn zugegeben wird, dafs die angeführte Einteilung adäquat ist, d. h. alle Erkenntnis Gottes einbegreift, so gehört die Mittelerkenntnis notwendigerweise zur einen oder zur andern, entweder zur Visions- oder zur Intellektserkenntnis. Wenn sie sich nicht auf die eine oder andere zurückführen läfst, dann ist der Schlufs zu ziehen, entweder dafs die Einteilung nicht adäquat ist, oder dafs sich keine Mittelerkenntnis in Gott findet. P. Maurus sah dieses auch ein und behauptete, dafs die Mittelerkenntnis sich reduziere auf die Visionserkenntnis in der Art, dafs die Visionserkenntnis in zwei Unterabteilungen zerfällt, nämlich in eine eigentliche, streng genommene, vermittelst welcher Gott die zukünftigen Dinge erkennt, die von einem absolut existierenden Dekrete oder freien Akte abhängen, und in eine mittlere (*media*), vermittelst welcher er die kontingenten bedingten Dinge erkennt, die mit keinem absolut existierenden freien Akte oder Dekrete in Verbindung stehen.

7. Hier mufs ich vor allem bemerken, dafs die Definition, die P. Maurus (Op. theol. l. I. q. 44. n. 10) giebt, nicht ganz richtig ist; nämlich: *scientia, qua Deus cognoscit veritates necessarias, est scientia simplicis intelligentiae.* Denn die Erkenntnis, womit Gott sich selbst, seine Natur, die drei göttlichen Personen etc. erkennt, ist sicherlich eine Erkenntnis notwendiger Wahrheiten, welche man aber nichtsdestoweniger eine Visionserkenntnis nennen mufs, da sie sich auf Dinge bezieht, die nicht blofs irgend einmal wirklich werden, sondern immer in Akt sind und nicht nicht aktuell sein können. Man darf also nicht sagen: *scientia, qua cognoscit veritates necessarias, est scientia simplicis intelligentiae; scientia, qua cognoscit veritates contingentes fundatas in decretis absolute existentibus, est scientia visionis (ibid.);* sondern man mufs so erklären: die Visionserkenntnis ist jene, mit welcher Gott die Dinge erkennt, welche wirklich gewesen sind, oder sind, oder sein werden, wobei von ihrer Kontingenz oder Notwendigkeit ganz abgesehen wird; die Intellektserkenntnis alsdann ist jene, womit Gott die Dinge erkennt, die in der Potenz Gottes oder der Kreatur sind, aber niemals wirklich sind, noch sein werden, noch gewesen sind.

8. Wenn viele Dinge, die zu keiner Zeit wirklich werden, doch in der Macht Gottes oder der Kreatur sind, dann wird die Intellektserkenntnis nach dem hl. Thomas nicht blofs die notwendigen, sondern auch die kontingenten Dinge umfassen. Und wenn viele von den Dingen, welche ins Dasein treten, die Schöpfung und den natürlichen Gang der physischen Ordnung vorausgesetzt, notwendig sind, dann mufs die Visionserkenntnis auch wohl notwendige Dinge in sich begreifen. P. Maurus ist also in seiner Einteilung nicht genau verfahren, zumal er sie in der Quaestio 45. n. 15. dem hl. Thomas und den Scholastikern zuschreiben will: *antiqui scholastici cum Magistro et S. Thoma diviserunt scientiam divinam in scientiam veritatum necessariarum, quam appellarunt scientiam simplicis intelligentiae, et in scientiam veritatum non necessariarum, quam apellarunt scientiam visionis.* Allerdings, wenn man so die Intellekts- und Visionserkenntnis erklärt, dann mufs man folgerichtig die Erkenntnis der zukünftigen bedingten Dinge auf die Visionserkenntnis zurückführen; aber nicht *prout sumitur ab antiquis,* denn wenn man sie nimmt *prout sumitur ab antiquis,* dann gehört sie zur Intellektserkenntnis, welche von den Alten definiert wird als die Erkenntnis von dem, was zu keiner Zeit wirklich sein wird.

9. Man beachte des weiteren, dafs sich die Mittelerkenntnis recht wohl auf die Visionserkenntnis zurückführen läfst, im Falle die kontingenten bedingten Dinge, die in keinem Abhängigkeitsverhältnisse zu einem Dekrete oder freien Akte von absoluter Existenz stehen, irgend einmal wirklich sein werden. Werden sie aber niemals wirklich, dann fallen sie unter die einfache Intellektserkenntnis. Und somit scheint nach dieser Hinsicht kein genügender Grund vorhanden zu sein, die Visionserkenntnis in eine *rigorosa* und *media* zu subdistinguieren; denn die, welche *media* genannt wird, fügt zu den Gliedern der ursprünglichen Einteilung nichts hinzu; sie gehört in einem Falle zur Visionserkenntnis im strengen Sinne, im anderen Falle zur blofsen Intellektserkenntnis. Wenn die Dinge niemals sein werden, mögen sie von Dekreten abhängen oder nicht, so gehören sie zur Intellektserkenntnis; wenn sie aber irgend einmal in die Wirklichkeit treten, dann gehören sie zur Visionserkenntnis.

10. *Media* (Mittelerkenntnis) mufs man sie nach Maurus benennen, weil sie sich in Wahrheit zwischen der einfachen Intellektserkenntnis und der Visionserkenntnis in der Mitte befindet. *Scientia,* so schreibt er, *qua cognoscit (sc. Deus) veritates contingentes antecedenter ad omnia sua decreta libera, supponit scientiam simplicis intelligentiae, et antecedit scientiam visionis fundatam in decretis, et ideo est inter utramque media (ibi).* Allein es ist nicht richtig zu sagen: die Erkenntnis, womit Gott allen seinen Dekreten vorhergehend die kontingenten Wahrheiten weifs, *supponit scientiam simplicis intelligentiae:* nein, sie setzt dieselbe nicht voraus, sondern ist eben selbst die *scientia simplicis intelligentiae.* Da es nämlich in den Kreaturen nichts Wirkliches geben kann, das nicht in Abhängigkeit vom Willen oder Dekrete Gottes wäre, so ist *in signo decretum antecedente* alles lediglich in der Potenz Gottes oder der Kreatur aufzufassen, und nicht als etwas Aktuelles.[1])

---

[1]) Anm. d. Übers. Um diese schwierige Argumentation zu erfassen, nehme man die Analogie zu Hilfe und reflektiere auf die Art und Weise, wie der Mensch jene zukünftigen Dinge erkennt, die von seinem eigenen freien Willen abhängen. Stellen wir uns einen Menschen vor, der bei sich überlegt, was er den kommenden Tag unternehmen will. So lange er noch in der Überlegung begriffen und zu keinem Entschlusse gekommen ist, — welche Situation die Philosophie bezeichnet mit der stereotypen Formel *in signo decretum antecedente,* — weifs er nicht und kann er auch nicht sagen, was am nächsten künftigen Tage geschieht. Hat er aber den Entschlufs gefafst, so weifs er und kann er mitteilen, was geschehen wird; er erkennt das Zukünftige durch sein Willensdekret; oder, wie die Philosophie sich ausdrückt, *in signo decretum subsequente.* Bei Gott giebt es in der Erkenntnis keine successive zeitliche Aufeinanderfolge, wie beim Menschen, und sind demnach *antecedere* und *subsequi* nicht von einem zeitlichen Nacheinander zu verstehen, sondern das *antecedere* will hier soviel sagen als »ohne Beziehung« zu einem Willensdekrete, und das *subsequi* soviel als »mit Beziehung« zu einem Willensdekrete. Die ganze Welt des Möglichen, welche der Intellektserkenntnis Gottes unterliegt, zerfällt nämlich gleichsam in zwei grofse Gebiete. Das erste Gebiet bilden diejenigen möglichen Dinge, die zu einem Willensdekrete Gottes in Beziehung stehen; die deshalb in die Wirklichkeit eintreten und somit dann unter die *scientia visionis* fallen. Das zweite Gebiet bilden jene möglichen Dinge, welche keine Beziehung zu einem göttlichen Willensdekrete haben, deshalb aus den Grenzen der blofsen Möglichkeit nie heraustreten und stets ein Objekt der *scientia simplicis intelligentiae* bleiben. Der hohe Verfasser beweist nun im Obigen, dafs für eine *scientia media* in Gott kein Objekt mehr übrig bleibt. Stellen wir uns zum besseren Verständnis wiederum einen Menschen vor, der mit sich überlegt, was er am kommenden

Solche potenzielle Dinge erkennt aber Gott, wie man sich ausdrückt, mit der einfachen Intellektserkenntnis, sie setzen diese nicht bloſs voraus, sondern bilden sie. Nach dem Dekrete aber (d. h. durch die erlangte Beziehung zu einem Dekrete. D. Übers. cf. Anm.) treten sie unter die Zahl jener Dinge ein, welche einmal wirklich werden und deshalb zur Visionserkenntnis gehören. Man findet also nach dieser Erwägung keine Erkenntnis, die in der Mitte wäre zwischen der einfachen Intellekts- und der Visionserkenntnis, wie das im Worte *supponit* angedeutet ist, für welches richtiger *constituit* zu setzen wäre. Und so verbleibt denn wie zuvor eine zweifache Erkenntnis und nicht eine dreifache.

11. Des weiteren ist zu bemerken, daſs P. Maurus wohl ganz richtig sagt (loc. cit. p. 45. n. 17.): *licet enim inter haec duo — objectum contingens existit, objectum contingens non existit — non detur medium, datur tamen inter haec duo — cognitio cognoscit de objecto, quod absolute existit: cognitio cognoscit, quod non*

Tage thun wird. So lange er noch keinen bestimmten Entschluſs gefaſst hat, seine Gedanken sich also noch *in signo decretum antecedente* bewegen, mag man eine zweifache Art von Gedanken in ihm unterscheiden. Die erste ist: er denkt an rein Mögliches, ohne irgendwie sich zu determinieren; die zweite ist, er denkt an Mögliches, aber schon mit der Rücksicht, wenn von anderer Seite das geschieht, werde ich es so machen, je nachdem. In letzterem Falle haben wir etwas bedingt Zukünftiges. Der Überlegende weiſs und kann wenigstens in bedingter Weise aus der Erkenntnis seines Willens als Ursache vorhersehen, was in der Zukunft geschehen werde. Hierin glauben nun viele Philosophen ein spezielles Objekt für eine sog. *scientia media* gegeben. Lassen wir diese Annahme in Bezug auf das menschliche Vorhersehen in unserem gewählten Analogon dahingestellt, in Bezug auf die göttliche Erkenntnis ist nach Kardinal Pecci jedenfalls die Aufstellung des bedingt Zukünftigen als spezifischen Objektes für eine *sc. media* unbegründet; denn, so argumentiert Kardinal Pecci, entweder tritt das bedingt Zukünftige in die Wirklichkeit, dann sieht es Gott voraus vermöge der *sc. visionis,* oder es tritt nie in wirkliche Existenz, dann fällt es unter die *sc. simplicis intelligentiae.* Wenn auch bei der menschlichen Voraussicht in unserem Analogon das bedingt Zukünftige einem bedingten Willensentschlusse korrespondiert, so ist das nicht ganz so der Fall in der göttlichen Vorauserkenntnis. Hier hat das bedingt Zukünftige, welches nie aktuell wird, nicht einen bedingten Willensentschluſs zur Voraussetzung, da Gottes allmächtiger Wille nichts bedingt will, sondern tritt lediglich in Beziehung zum göttlichen Intellekte, zur *simplex intelligentia.* Tritt es aber in Beziehung zu einem göttlichen Dekrete, dann wird es aktuell und gehört zur *sc. visionis.*

existit —; denn die letzten Sätze sind beide affirmativ und nicht kontradiktorisch, und darum ist die Möglichkeit gelassen, weder das eine noch das andere zu erkennen. Aber, so erwidere ich vorläufig (s. n. 25.), es bleibt fest, dafs es kein Mittelding giebt zwischen diesen beiden: Die erkannten Objekte werden irgend einmal wirklich oder niemals. Wenn sie es werden, gehören sie zur Visionserkenntnis, wenn nicht, zur einfachen Intellektserkenntnis. Wohl kann der Erkennende abstrahieren vom absoluten Existieren oder nicht Existieren. Aber ungeachtet dieser Abstraktion wird immer wahr bleiben: sie existieren oder existieren nicht. Nun wird aber jene Erkenntnis, welche ein existierendes Objekt hat, Visionserkenntnis, und jene, welche ein nicht existierendes Objekt hat, Intellektserkenntnis genannt. Die Erkenntnis vorausgesetzt, mufs sie also notwendig entweder Visions- oder Intellektserkenntnis sein.

12. Nach diesen Erklärungen tritt die Frage heran, mit welcher Art von Erkenntnis Gott voraus wufste, dafs, wenn in Tyrus und Sidon die Wunderzeichen wie in Corozain und Bethsaida gewirkt worden wären, sie in Sack und Asche Bufse gethan hätten; ob mit der Visions- oder Intellektserkenntnis? Man kann nicht sagen, dafs er sie mit der Visionserkenntnis erkannt habe; denn diese bezieht sich auf Dinge, die irgend einmal in die Wirklichkeit treten; die Bufse von Tyrus und Sidon wurde aber niemals verwirklicht. Man kann aber andererseits auch nicht behaupten, dafs er sie mit der Intellektserkenntnis voraus sah; denn diese bezieht sich auf die Dinge, welche in der Potenz Gottes oder der Kreatur sind; in unserem Falle aber handelt es sich nicht um die Potenz, Bufse zu thun, sondern um den Akt: denn Christus sagte nicht, sie hätten Bufse thun können, sondern sie hätten wirklich Bufse gethan. Wenn also nicht zu leugnen ist, dafs einerseits Gott die bedingte Erkenntnis von der Bufse der Tyrier und Sidonier hatte, und es andererseits ausgemacht scheint, dafs dieses Wissen weder Visions- oder Intellektserkenntnis genannt werden kann, müssen wir da nicht zugestehen, dafs es aufser den beiden genannten eine dritte Erkenntnisart giebt? Und welche wird dies sein, wenn nicht die *scientia media?* Die Einteilung in Intellekts- und Visionserkenntnis scheint demnach nicht erschöpfend zu sein. Sie wäre wohl erschöpfend, wenn die erstere

definiert würde als die Erkenntnis jener Dinge, welche niemals wirklich sein werden, die zweite als die Erkenntnis jener, welche einmal wirklich werden; denn so giebt es kein Mittelding. Aber wenn man die erstere definiert als das Wissen jener Dinge, welche in der Potenz Gottes oder der Kreatur sind, jedoch niemals aktuell werden, dann ist Raum für ein Mittleres, d. i. wenn Gott etwas erkennt, nicht in der einfachen Potenz der Kreatur, sondern in der zum Akte determinierten Potenz. Es scheint somit notwendig, um eine erschöpfende Einteilung zu haben, ein drittes Glied beizufügen, d. h. eine dritte Erkenntnisart, die weder Visions- noch Intellektserkenntnis ist.

13. Um diese Schwierigkeit zu heben, ist nach meinem Dafürhalten zu beachten, dafs Christus der Herr in den Worten: *poenitentiam egissent,* nicht etwas Zukünftiges und in der Potenz, sondern etwas Gegenwärtiges und im Akte bezeichnete. Er bezeichnete nämlich die wirkliche Geistesverfassung der Tyrier und Sidonier, die Bufse thäten, vorausgesetzt dafs bei ihnen die Wunderzeichen wie in Corozain und Bethsaida geschehen würden. Gott der Herr, der Herz und Nieren durchforscht, kannte vollkommen die Bereitwilligkeit, die in den Herzen der Tyrier und Sidonier wirklich vorhanden war, und gegen die nichts anderes den Sieg gewinnen konnte. Was er untrüglich durchschaute, drückte er aus in der Weise, dafs wenn bei ihnen solche Wunderthaten gewirkt worden wären, sie in Sack und Asche Bufse gethan hätten. In ähnlicher Weise drücken sich auch die Menschen aus. Wenn sie den Charakter eines anderen kennen, pflegen sie z. B. zu sagen: Wenn ich die Wohlthaten, die ich dir erwiesen habe, dem oder jenem zugewandt hätte, hätte ich gewifs erlangt, was ich von dir nicht erreichen konnte. Der Unterschied zwischen dem Wissen Gottes und dem menschlichen Wissen liegt nur darin, dafs das menschliche Wissen über die moralische Gewifsheit nicht hinauskommt, wefshalb es immer ein Quantum Wahrscheinlichkeit und Konjektur in sich schliefst, da der Mensch die Verfassung des Inneren nicht im Inneren selbst sieht, sondern nur aus dem Äufseren erschliefst; wogegen Gott, dem die innerlichen Dinge ebensogut wie die äufserlichen klar und offenbar sind, nicht blofs eine moralische, wahrscheinliche und konjekturale Gewifsheit hat, sondern eine evidente und unfehlbare. Ziehen

wir also den Schlufs: das menschliche wie das göttliche Wissen bezieht sich in dem angeführten Falle auf etwas, was in Akt ist, und nicht auf etwas, was in Potenz ist. Sohin scheint gesagt werden zu müssen, dafs Christus obigen Ausspruch über die Bewohner von Tyrus und Sidon zufolge der Visionserkenntnis that.

14. Prüfen wir nun die Ansichten und Meinungen, die von Verschiedenen über die Erkenntnis der bedingten kontingenten Dinge vorgebracht werden. Zuvor aber müssen wir eine Wahrheit vorausschicken, die niemand leugnen kann, dafs nämlich alles, was an dem Geschöpfe ist, Mängel und Übel ausgenommen, von Gott herkommt, so dafs es kein von Gott verschiedenes Ding geben kann, das nicht in Gott seinen Ursprung hätte. Es wäre entweder aus sich, und dann wäre es Gott, oder es ist von einem anderen Geschöpfe, und dann kommt es vermittelst dieses Geschöpfes von Gott her.

Es kann ferner nichts Geschaffenes von Gott sein Dasein haben, ohne dessen freie Willensbestimmung; der göttliche Willensentschlufs setzt aber die Kenntnis voraus, *quia nihil volitum quin praecognitum,* und das Erkennen geht dem Wollen voraus, nicht das Wollen dem Erkennen. Daher wäre es nicht blofs unvernünftig, sondern absurd, das Erkennen Gottes von den Dekreten seines Willens abhängig machen zu wollen.

15. In diese Absurdität verfielen nun alle diejenigen, welche bei dem Nachspüren über die Erkenntnis Gottes auf den unglücklichen Gedanken kamen, dafs die bedingten kontingenten Dinge von Gott durch die Visionserkenntnis in seinen Dekreten erkannt werden, die absolut existieren und bestimmte Akte prädeterminieren. Die Dekrete sind doch Akte des Willens. Mufs ihnen dann nicht das Wissen vorausgehen, mit welchem Gott erkennt, was er alsdann beschliefst? Ist es dann nicht ganz unmöglich, dafs es ein Wollen giebt ohne Erkennen, dafs der Wille will, was er nicht weifs? Also Gott kennt die Dinge nicht deshalb, weil er sie beschlossen hat, sondern er hat sie beschlossen, weil er sie kannte.

16. Ich will nicht weiter darauf eingehen, dafs sich die Prädetermination in keiner Weise mit dem freien Willen vereinbaren läfst. Denn die Prädetermination begreift in sich eine Determination, die der menschlichen Überlegung vorausgeht.

Die Willensbestimmungen Gottes aber müssen sich erfüllen. Es geht also die Notwendigkeit *(necessità)* der menschlichen Deliberation voraus, und darum kann diese nicht mehr frei sein.

17. Andere stellen die Behauptung auf, Gott erkenne die kontingenten bedingten Dinge durch und vermittelst der Akte, welche der freie Wille thatsächlich übt, insofern er aus diesen erkennt, was zu geschehen hätte, wenn der Wille unter diese oder jene Verhältnisse käme. Allein wir glauben, daſs auch diese Ansicht mit dem richtigen Denken nicht in Einklang zu bringen ist. Erstens wäre ein derartiges Wissen nur ein konjekturales; ein solches aber widerstreitet der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Zweitens ist es ein unbedingtes Erfordernis der Weisheit Gottes, daſs er wisse, was die vernunftbegabten Geschöpfe thun würden, die niemals sein und keinen freien Akt im lebendigen Dasein setzen werden, wie es bei den Kindern, die vor dem Vernunftgebrauche sterben, der Fall ist. All das würde Gott zufolge jener Ansicht nicht wissen. Er würde überdies, wenn er keines der vernunftbegabten Geschöpfe geschaffen hätte, nicht wissen, was diese, ihre Erschaffung vorausgesetzt, thun würden. Was alles absurd ist.

18. Auf besserem Wege scheinen sich jene zu befinden, welche festhalten, daſs Gott die kontingenten Dinge erkenne unabhängig von irgend einem seiner Dekrete — gegen die erste Ansicht —, und auch unabhängig von irgend einem unserer freien Akte — gegen die zweite Ansicht. Schlieſst man aber die Dekrete und freien Akte aus, dann scheint es sehr schwierig, ja fast unmöglich, etwas zu finden, wodurch Gott die kontingenten Dinge vorausgesehen habe: entweder in seiner Wesenheit, oder in den Kreaturen, oder in den kontingenten Dingen als solchen selbst. Auſser diesen dreien läſst sich wohl nichts weiteres ausfindig machen. Allein nicht in seiner Wesenheit; denn wenn sie sich in der göttlichen Wesenheit determiniert fänden, unabhängig vom freien Dekrete Gottes und unabhängig von jedem freien Akte des Geschöpfes, dann wären sie in keiner Weise kontingent, sondern absolut notwendig, notwendig nicht nur den Menschen, wie wir den Anhängern der Prädetermination gegenüber schon gesagt haben, sondern auch für Gott. Denn all dasjenige, was in der Wesenheit Gottes, unabhängig von seinem freien Willen aufgefaſst wird, ist nach allen Seiten hin absolut notwendig. Nicht in den

Kreaturen, denn es findet sich in denselben unter dem Begriffe von Sein und Güte kein Ding, das nicht von Gott ausginge, wie wir schon (14) gesagt haben. Deswegen mufs die Erkenntnis, mit welcher Gott die zukünftigen kontingenten Dinge weifs, dem Sein vorausgehen *(in signo priori)*, welches dieselben in der Kreatur erlangen. In Wahrheit sind sie deshalb in der Kreatur, weil Gott ihnen das Sein gab; er konnte es ihnen aber nicht geben, wenn er nicht zuvor wufste, was er verlieh; also ist die Erkenntnis *in signo priori, non posteriori* jenes Seins, welches die kontingenten Dinge in der geschöpflichen Welt haben. Endlich nicht in den kontingenten Dingen selbst, an sich betrachtet; denn gleichwie der Raum, den wir uns aufserhalb der Welt denken, in Wirklichkeit aufserhalb unserer Einbildungskraft ein absolutes Nichts ist, so ist alles, was sich weder in Gott noch in den Gefchöpfen findet, in voller Wahrheit im Nichts. Wie daher ein Sein im immaginären Raume ein eigentliches Nichtsein ist, so ist das Sein eines Dinges an sich selbst in der Weise, dafs es weder in Gott noch in den Geschöpfen ist, ein vollkommenes Nichtsein. Darnach ist die Behauptung, dafs Gott die bedingten zukünftigen Dinge in ihnen d. i. in den Dingen selbst erkenne, ebensoviel als sagen, dafs er sie im Nichts d. i. in keiner Weise erkenne. Das Objekt des Erkennens ist das Sein; was in keiner Weise ist, kann nicht erkannt werden. Nun giebt es kein Sein aufserhalb des göttlichen Geistes oder der Kreatur. Was weder in jenem noch in dieser ist, hat kein Sein.

19. Es nützt nichts zu erwidern, dafs diese Dinge, wenn auch kein physisches, so doch ein logisches Sein haben. Denn das logische Sein ist jenes, welches ein Ding hat in der Thätigkeit der Vernunft. Ein Ding in seinem logischen Sein ist daher nicht das Ding an sich betrachtet, sondern wie es im Geiste einer geschaffenen oder ungeschaffenen Intelligenz existiert, also in Gott oder im Menschen oder im Engel; wie wir weiter unten bei den Einwürfen sagen werden.

20.[1]) Zur Bestätigung unserer Ausführungen könnten wir den Art. 13. der XIV. Quästion des I. Teiles nach seinem ganzen

---

[1]) Man beachte dieses Nro. 20; denn in demselben stellt der Kardinal gegenüber der *scientia media* seine Thesis auf und löst positiv die Frage: Wie Gott die kontingenten Dinge im Voraus erkennt. D. Übers.

Inhalte hier wiedergeben. Aber der Kürze halber unterlassen wir es und wollen nur sagen, dafs nach dem englischen Lehrer die kontingenten Dinge aus zweifacher Quelle erkannt werden. 1. Aus den ewigen Ideen, welche Gott immer sich gegenwärtig hat. 2. Weil die Dinge, welche in der Zeit nach einander sich folgen, der Ewigkeit nicht im Nacheinander, sondern zumal koexistieren. — Was den ersten Punkt betrifft, so sind die Ideen *(rationes)* der Dinge die Wesenheit Gottes selbst, insoferne diese das Ideal *(ratio objectiva)* aller Dinge ist. Wie daher die Wesenheit Gottes Gott gegenwärtig sein mufs, so müssen auch alle Dinge, seien sie kontingent oder nicht kontingent, Gott gegenwärtig sein. Die nicht kontingenten, z. B. die Wesenheiten der Dinge, sind lediglich ihrer Natur nach vor jedem Akte des göttlichen Willens präsent; die kontingenten aber, nachdem die Selbstbestimmung des göttlichen Willens zum einen oder anderen Kontradiktorium vorausgesetzt ist. — Was den zweiten Punkt betrifft, so sind deshalb die kontingenten Dinge dem göttlichen Auge gegenwärtig, weil sie in irgend einem »Jetzt« der Zeit sein werden. Die einzelnen »Jetzt« der Zeit aber begreifen sich unter dem einzigen »Jetzt« der Ewigkeit. Wie daher der Blick Gottes sich erstreckt über die Ewigkeit, so erstreckt er sich über die einzelnen kontingenten Dinge. — Hierbei ist zu bemerken, dafs der zweite Grund, weshalb die kontingenten zukünftigen Dinge dem Auge Gottes gegenwärtig sind, vom ersten abhängt. Es ist ja gesagt worden, dafs diese deshalb der Ewigkeit koexistieren, weil sie in irgend einem »Jetzt« der Zeit existieren. Sie sind aber in einem »Jetzt« der Zeit zufolge der freien Determination des göttlichen Willens. Also koexistieren sie deshalb der Ewigkeit, weil es so bestimmt ist vom freien Willen Gottes.

21. Es ist demnach gleich einer gefährlichen Klippe die Ansicht zu vermeiden, Gott wisse die zukünftigen kontingenten Dinge, weil sie sein werden. Man höre den hl. Thomas: *Praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa, quod Deus sciat.* (q. cit. a. 8. ad 1.m). Gott kommt vielmehr mit seinem Wissen allen Dingen zuvor, ist die Ursache und das Mafs aller, wie in der Antwort ad 2.m und ad 3.m desselben

Artikels gesagt ist. Nach dem Urteile aller wäre es falsch, zu sagen, daſs das Wissen Gottes eine andere Grundlage als die göttliche Wesenheit selbst habe. Es giebt auſser Gott kein Sein, das nicht in ihm seinen Ursprung hat, und es kann auſser ihm kein Ding geben, weder ein nicht kontingentes noch ein kontingentes, das nicht aus dem Notwendigen hervorgehe, welches die Ursache der kontingenten Dinge ist durch seinen freien Willen und konsequent durch den Intellekt und das Erkennen. Unser Handeln kann daher auch niemals die Natur des Notwendigen annehmen; denn die Kontingenz oder Freiheit ist eine Wesensdifferenz, die Wesenheiten der Dinge aber sind unveränderlich, und daher kann keine Handlung, die ihrer Natur nach und wesentlich eine freie ist, durch das göttliche Vorherwissen zu einer notwendigen gemacht werden. Wissen und Wille Gottes, *quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae* (S. Thom. I. Perh. lect. XIV.), passen durch den Modus ihre Einwirkung den Naturen der *causae secundae* an, die dann unter ihrem Einflusse handeln, die notwendigen Naturen notwendig, die kontingenten oder freien Naturen kontingent oder frei.

22. Doch kehren wir zurück zu den oben vorgeführten Meinungen. Könnte es denn nicht der Fall sein, daſs wir nach Dingen suchen, die sich widersprechen, und daſs wir deshalb unseren Verstand unnütz quälen? Suchen wir denn nicht nach etwas, was zugleich determiniert und indeterminiert ist in ein und derselben Beziehung? Wie es scheint, stellen wir ja die Behauptung auf, daſs das bedingt Zukünftige vor jedem Dekrete indeterminiert sei, und zugleich wollen wir, daſs es vor jeglichem Dekrete determiniert sei, und zwar im Wissen Gottes. Wer möchte leugnen, daſs hierin ein Widerspruch liege?

23. Es ist kein Unrecht gegen Gott, sondern vielmehr ein festes Eintreten für die Vollkommenheit seines unbegrenzten Wissens, wenn wir sagen, Gott wisse von Ewigkeit her all das, was ist, und all das, was sein k a n n, ein jegliches nach dieser Beziehung, d. h. er sieht das, was in Wirklichkeit ist, in seiner Wirklichkeit und Bestimmtheit, und das, was sein k a n n, in seiner Möglichkeit, nicht aber nach Wirklichkeit und Bestimmtheit, welche der reinen Möglichkeit widersprechen. So giebt es keinen Augenblick in der ganzen Ewigkeit, in dem Gott nicht wahrhaft und

vollkommen alle Dinge erkennen würde, sowohl die wirklichen als auch die rein möglichen; und infolgedessen läfst sich kein Augenblick finden, in welchem er sich nicht eines absolut unendlichen Wissens erfreuen würde.

24. Zum volleren Verständnisse wollen wir uns die Vorstellung machen, Gott habe keine Welt geschaffen (er mufste sie nicht schaffen; denn nicht aus Notwendigkeit, sondern frei schuf er sie). Müfsten wir denn bei dieser Annahme vielleicht, damit seiner unbegrenzten Weisheit Genüge und seiner göttlichen Vollkommenheit kein Eintrag geschehe, sagen, Gott schaue die Welt, wie sie in Wirklichkeit in determinierter Weise existiert? Damit würden wir wahrlich seiner göttlichen Vollkommenheit grofsen Eintrag thun, indem der Tadel der Unwahrheit ihn treffen würde. Welches Urteil müfste man also bei dieser Hypothese über das Vorherwissen Gottes fällen? Sicherlich dieses: Gott schaut mit der Visionserkenntnis jene Dinge, die Gott selber eigentümlich sind, mit der einfachen Intellektserkenntnis aber alle diejenigen Dinge, die in der Potenz Gottes sind, mögen sie bedingte sein oder nicht. Wird nun die Schöpfung der Welt angenommen und vorausgesetzt, so mufs man die Visionserkenntnis noch ausdehnen auf jene Dinge, welche in den Kreaturen wirklich werden, die Intellektserkenntnis aber auf jene Dinge (bedingte oder nicht), welche in der Macht der Geschöpfe sind und trotzdem niemals wirklich werden. Die angeführte Hypothese entspricht aber genau der Lage oder Verfassung, in der wir Gott in seiner Beziehung zu den Geschöpfen betrachten vor jeglichem Dekrete. Demnach müssen wir in dieser Hinsicht das gleiche Urteil fällen, dafs nämlich Gott die bedingten zukünftigen Dinge erkennt ebenso wie die anderen möglichen Dinge mit der einfachen Intellektserkenntnis, weil sie in den Kreis der möglichen, nicht der wirklichen Dinge gehören und sich zur Menge der indeterminierten, nicht der determinierten zählen. Aber die einfache Intellektserkenntnis — worin gründet sie? Ganz sicher in der Erkenntnis, die Gott von sich selber hat, d. i. in der Visionserkenntnis von sich selbst, welche ein unendlicher von keiner Potenzialität getrübter Akt ist. Ehre sei Gott!

25. Wir kommen nun zu den Erwiderungen des P. Maurus auf den Einwurf in n. 16. q. 45, den wir schon oben (n. 11.) angeführt haben — *objecta vel absolute existunt vel absolute non*

existunt etc. — Erstens erwidert er, daſs dieses Argument auch die einfache Intellektserkenntsnis aufhebt, durch welche Gott die möglichen Dinge erkennt, indem er von ihrer Existenz oder Nichtexistenz abstrahiert. — Das scheint mir jedoch nicht der Fall zu sein; denn das Abstrahieren von der Existenz und zugleich von der Nichtexistenz schlieſst nicht aus das Abstrahieren von der Existenz. Wenn nun das Abstrahieren von der Existenz das Objekt in die Sphäre der Intellektserkenntnis einstellt, so kommt diese in Betracht überall, wo von der Existenz und zugleich von der Nichtexistenz abstrahiert wird. Seine zweite Erwiderung lautet: Wenn es auch zwischen Existierendem und Nichtexistierendem kein Mittleres giebt, so giebt es doch ein Mittelding zwischen den beiden Sätzen: ich erkenne das Existierende und: ich erkenne das Nichtexistierende. — Auch diese Erwiderung ist ungenügend; denn wenn es auch ein Mittleres giebt zwischen den beiden Affirmationen, wie er sagt, so kann dieses Mittlere doch nichts anderes sein als die Verneinung der Erkenntnis überhaupt, also gar nichts erkennen. Wird aber die Erkenntnis vorausgesetzt, dann giebt es kein Mittelding mehr; und wenn es zwischen Existierendem und Nichtexistierendem kein Mittleres giebt, so kann ich auch, die Erkenntnis überhaupt vorausgesetzt, nichts anderes erkennen als entweder Existierendes oder Nichtexistierendes. Und in der That ist die Erkenntnis, welche er zwischen diese beiden einschieben möchte: — *cognitio cognoscens objectum conditionate existere, et abstrahens ab hoc, quod absolute existat vel non existat* — schon einbegriffen in dem Teilungsgliede, welches heiſst: das Nichtexistierende erkennen.

26. Zu n. 19. in resp. ad 3 m. — *Deus per suam infinitam virtutem cognoscitivam determinatur ad cognoscendum, quod sunt omnia quae sunt, quod non sunt omnia quae non sunt, et quod positis quibusdam conditionibus essent omnia quae essent, ideoque ut cognoscat quod essent, sufficit quod essent et non requiritur aliud determinativum* . . . kann man fragen, ob er von Bedingungen mit notwendigem Konnexe oder mit kontingentem Konnexe spricht? Wenn von den ersteren, so glaube ich allerdings, daſs sie zweifelsohne ein genügendes Determinativ der Erkenntnis sind. Wenn aber von den letzteren, wie dies vorwürfige Thema es fordert, so sehe ich nicht ein, wie der Autor seine Behauptung aufrecht

erhalten kann. Hat er ja doch schon zuvor in q. 43. n. 16. im Einklange mit dem hl. Thomas (q. 14. a. 13.) erklärt: Das Kontingente als solches *non subditur per certitudinem alicui cognitioni.* Ich will mich deutlicher aussprechen: Der hl. Thomas lehrt an der citierten Stelle, dafs das Kontingente, *prout est in causa,* nicht mit unfehlbarer Gewifsheit erkannt werden kann, auch von Gott nicht, weil, wenn die kontingente Ursache *se habet ad opposita,* die in ihr erkannte Wirkung nicht bestimmt determiniert ist und so nicht Gegenstand einer gewissen Erkenntnis sein kann. Hieran hält der Autor so fest, dafs er an der zuletzt citierten Stelle genau die Worte des Heiligen anführt gegen die physische Prädetermination. Wenn nun die Indetermination oder die nicht notwendige Verbindung einer solchen Ursache mit ihrer Wirkung der ganze Grund ist, warum Gott das Kontingente *in sua causa* nicht mit Gewifsheit erkennen kann, wie der Autor selbst zugesteht, so kann auch die Bedingung, von der die Rede ist, kein hinreichendes Determinativ der unfehlbaren göttlichen Erkenntnis sein, weil auch sie nicht notwendigerweise mit dem Bedingten verknüpft ist.

27. Auf die Objektion n. 20: *Quod nihil est, non potest determinare Deum,* antwortet er: *quod nihil est, sed esset, potest determinare Deum ad cognoscendum non quod est, sed quod esset.* Da er hierfür keinen Beweis bringt, weifs ich nicht, was ich darauf sagen soll. Ich verstehe ihn nicht. Er legt allen Nachdruck auf das *esset,* allein dem *esset* würde korrespondieren das *posset determinare quando esset,* und nicht das *potest quando non est.* Dasselbe ist zu sagen auf seine Erwiderung n. 23, welche lautet: *quod non est, non potest determinare intellectum divinum ad dicendum quod est, concedo; ad dicendum quod pure esset, nego.* Der Grund, warum es Gott nicht determinieren kann, zu sagen, *quod est,* ist ein doppelter, einmal weil etwas, was kein Sein hat, unvermögend ist zu determinieren; dann weil es, selbst wenn es dazu vermögend wäre, doch nicht den göttlichen Intellekt dazu bestimmen könnte, die Unwahrheit zu erkennen und auszusprechen. Der erstere der beiden angegebenen Gründe ist aber auch auf das zweite Glied der von Maurus angeführten Unterscheidung herüberzubeziehen; denn was kein Sinn hat, kann Gott auch nicht einmal determinieren *ad dicendum quod esset.*

28. Freilich wird uns in demselben n. 23. eine zweite Unterscheidung vorgeführt: — »*Quod non est sed esset, non potest determinare intellectum creatum, sed potest determinare intellectum divinum;* denn das Objekt determiniert den geschaffenen Intellekt nach Weise einer Kraft *(virtus)*, welche das Sein haben mufs, um zu wirken, den göttlichen Intellekt aber nach Weise einer reinen Bedingung *(ha la ragione di pura condizione), ita ut tota virtus sit infinitum lumen cognoscitivum Dei* . . . . . —« Wenn Maurus dem Worte *virtus* den Beisatz giebt, *quae debet esse,* so hätte ich erwartet, dafs er im Gegensatz dazu der *conditio* beigefügt hätte, *quae non debet esse;* denn darum handelt es sich eben in unserem Falle, ob es etwas Determinierendes und zugleich Nichtseiendes geben kann. Allein er verschweigt das und fügt nur an: *ita ut tota virtus etc.* Dennoch mufs nach der Doktrin des hl. Thomas, welche der Autor vertritt, festgehalten werden, dafs etwas, was ein anderes determiniert, wenn auch blofs als Bedingung, das Sein haben müsse. Der Heilige läfst dieses durchblicken, an der schon cit. Stelle (I. q. 14. a. 13.), wo er von den zukünftigen kontingenten Dingen redet. Obschon ihm nämlich mehr als jedem anderen bekannt ist, dafs für den göttlichen Intellekt einziges und ausschliefsliches Determinativ, nach Weise einer *virtus,* die göttliche Wesenheit selbst ist, so will er doch, dafs die Dinge, um von Gott mit Gewifsheit erkannt zu werden, determiniert und wirklich seien; und weil die zukünftigen kontingenten Dinge zur Zeit kein bestimmtes wirkliches Dasein haben, rekurriert er auf die Ewigkeit, welche alle Zeit als gegenwärtig umfafst und so zu sagen dem Auge Gottes auch jene Zeit unterbreitet, in welcher die kontingenten Dinge ein bestimmtes und wirkliches Sein besitzen. Kann irgend ein Argument noch klarer darthun, dafs nach der Lehre des hl. Thomas etwas, was zu einer nicht blofs konjekturalen, sondern gewissen Erkenntnis bestimmend wirken soll, wenn auch blofs nach Art einer Bedingung das wirkliche Sein haben müsse?

29. Ebenso unbegreiflich ist mir die Antwort, die P. Maurus in n. 25. auf eine in n. 24. gebrachte Objektion giebt. Die Objektion lautet: *Non potest Deus actu cognoscere, quod actu non est cognoscibile, sed solum esset cognoscibile, si poneretur. Sed objectum quod actu non est pro ullo tempore sed esset, non est actu cognoscibile,*

sed solum esset cognoscibile, si poneretur. Ergo etc. Prob. min. nam cognoscibilitas est ipsa entitas rei; sed entitas non est, sed esset, ergo cognoscibilitas non est, sed esset. — P. Maurus antwortet darauf mit einer Distinktion des Obersatzes im ersten Syllogismus: *non potest Deus cognoscere, quod actu non est cognoscibile cognoscibilitate objectiva physice existente, nego; cognoscibilitate objectiva logice existente, concedo;* darnach ist auch der Untersatz zu distinguieren. Er erklärt sofort, was er unter dieser objektiven Erkennbarkeit, die nur ein logisches Sein hat, verstehe, und sagt, sie beruhe auf dem *esset,* »welches«, so fährt er fort, »keine physische Existenz bezeichnet, sondern nur eine logische im Denken, ausgedrückt durch den Enuntiationssatz *quod esset.* . . . —« Allein, so erwidere ich, mufs denn das logische Sein, wenn es nicht eine Chimäre oder blofse Fiktion sein soll, nicht sein Fundament im physischen Sein haben? So wenigstens lehren uns die Logiker, wenn sie die Lehre verteidigen, dafs die Begriffe von Genus, Spezies und Differenz, überhaupt die Universalien keine blofsen Fiktionen seien. Welches ist also in unserem Falle das natürlich-reale Fundament? Bleibt nicht der Einwand in seiner ganzen Kraft gegen das Fundament der logischen Existenz, mit welcher man die Schwierigkeit zu beseitigen glaubte? Ferner ist das logische Sein nur aktuell infolge der Erkenntnis. Wie kann man nun die objektive logische Existenz als ein Determinativum der Erkenntnis hinstellen, da doch umgekehrt die logische Existenz auf der Erkenntnis basiert? Endlich übergeht er mit Stillschweigen den Beweis, mit welchem der Untersatz der Objektion erhärtet ist, ein Beweis, der mir stringent scheint; denn wenn das Sein die Grundlage des Erkennens ist, dann ist das, was wirklich ist, wirklich erkennbar, das aber, was bedingungsweise sein würde, würde auch nur bedingungsweise erkennbar sein. . . . Auf den Beweis, den er daraus zu ziehen sucht, dafs etwas, was jetzt nicht mehr wirklich, sondern nur logisch existiert, eine alte Sache genannt wird, erwidere ich: *nego paritatem,* der Grund ist einleuchtend; das Vergangene ist einmal gewesen, wenn es auch nicht mehr ist, und es hat Spuren und Beziehungen zurückgelassen, welche gegenwärtig das Beiwort »alt« rechtfertigen.

30. In n. 30. führt P. Maurus einen neuen Einwurf gegen sich an: *Deus est indifferens ad habendum scientiam mediam, qua*

cognosceret, quod Petrus converteretur, vel ad habendam oppositam scientiam, quod non converteretur, et non se libere determinat potius ad hunc quam ad illam; ergo casu accidit ut habeat potius hanc, quam illam: und erwidert denselben mit der Unterscheidung: *ex suppositione quod Petrus converteretur, Deus non esset indifferens; non facta suppositione, esset indifferens.* — Allein, so erlaube ich mir zu bemerken, wenn die Supposition selbst inbezug auf das göttliche Wissen indifferent ist, bleibt dann nicht der Einwand in seiner vollen Kraft? Supponieren wir z. B. dafs ich ein Kleinod vor meinen offenen Augen liegen habe. In dieser Lage bin ich nicht indifferent, es zu sehen oder nicht. Allein wenn es nicht von mir abhängt, ob das Kleinod mir präsentiert wird, und mir statt desselben auch eine Erdscholle oder ein Stein vorgelegt werden könnte, so mufs man sagen, dafs ich, absolut genommen, dem Kleinode gegenüber indifferent bin, es zu sehen oder nicht.

31. Wir kommen zur Replik in n. 32. — *Saltem casu accidit respectu Dei, quod Petrus potius converteretur, quam non converteretur.* In n. 33. wird darauf von P. Maurus geantwortet: Nein; denn *non casu accidunt, quae fierent Deo volente vel permittente; sed Petrus converteretur, Deo tunc id volente; peccaret Deo permittente; ergo etc. . . .* — Aber, kann man darauf sagen, entweder ist zwischen dem göttlichen Willen und der Bekehrung des Petrus ein unfehlbarer Zusammenhang oder nicht. Besteht ein solcher, dann findet die Erkenntnis der zukünftigen bedingten Dinge ihren genügenden Erklärungsgrund im göttlichen Wollen, ohne eine *scientia media;* besteht er aber nicht, dann müssen wir wiederholt sagen, dafs das *converteretur* in Beziehung zu Gott absolut indifferent ist. Der Autor hat ja selbst in der angezogenen Quästion 45 die Verteidigung des Satzes übernommen: *non sufficit scientia visionis . . . sed requiritur ut id cognoscat per scientiam mediam, independenter ab omni suo vel nostro actu libero absolute existente.* (cf. n. 10.) Aber Wollen und Zulassen sind frei.

32. *Urgebis rursus,* liest man in n. 34: *nunc est verum, quod Petrus tunc quando poneretur conditio, converteretur; sed hoc est verum ita ut Deus neque libere velit, neque libere permittat hanc veritatem; ergo haec veritas datur pure casualiter respectu Dei.*

Maurus antwortet in n. 35. mit einer Unterscheidung des Obersatzes, die nach meinem Dafürhalten einem Zugeständnisse

gleichkommt. Er sagt: *nunc est verum quod Petrus converteretur, et hoc non significat aliud quam illam conversionem, quae non est, sed esset, concedo; et hoc significat aliud, nego.* Darnach distinguiert er den Untersatz: *hoc est ita verum ut Deus neque absolute velit, neque absolute permittat hanc veritatem concedo; ut Deus neque vellet neque permitteret illam veritatem, posita conditione, nego et nego consequentiam. Nunc esse verum quod Petrus converteretur, nihil aliud est quam quod Petrus converteretur; sed quod Petrus converteretur esset a Deo volitum vel permissum, adeoque non esset casuale; ergo haec veritas non est Deo casualis* . . . In erster Linie sehe ich die Richtigkeit der Schlufsfolgerung nicht ein: *quando vellet et permitteret, non esset casuale; ergo neque quando non vult, aut non permittit,* und das einzig aus dem Grunde, weil er alsdann *vellet, et permitteret.* Mir scheint umgekehrt: Wenn das *vult et permittit* nicht zufällig ist *(casuale)*, gerade deshalb *quia vult et permittit,* dann wird man sagen können, dafs es für Gott zufällig ist, wenn er, trotzdem er *neque vult, neque permittit,* doch das betreffende Objekt erkennt und schaut. Auch die Einsprache, dafs Gott zugleich erkennt, was er alsdann (in der Zukunft) *vellet et permitteret,* vermag einer Erkenntnis, die nicht blofs hypothetisch existieren würde, sondern wirklich vorhanden ist, den Charakter des »Zufälligen« nicht zu nehmen. In zweiter Linie mufs man dagegen wiederholen, was eben gesagt wurde: Entweder besteht zwischen dem *vellet* und dem *converteretur* ein unfehlbarer Zusammenhang, — wozu dann eine *scientia media?* oder er besteht nicht, — dann verbleibt die Indifferenz der göttlichen Erkenntnis.

33. Auch die Antwort auf den zuletzt angeführten Einwand befriedigt mich nicht. Der Einwand lautet: *Deus debet cognoscere contingentia conditionata prout essent, si ponerentur; sed si ponerentur, essent dependenter ab aliquo decreto divino intentivo vel permissivo; ergo.*

In der Erwiderung wird der Obersatz zugegeben, der Untersatz aber folgendermafsen distinguiert: *conditionata contingentia, si ponerentur, essent dependenter ab aliquo decreto, quo nunc existat absolute, nego minorem; quod tunc existeret absolute, concedo minorem, et nego consequentiam.* — Mir scheint, das Ganze gipfelt darin, ob das Dekret, *quod tunc existeret absolute,* in einem unfehlbaren Zusammenhange mit den kontingenten bedingten Dingen,

von denen die Rede ist, gedacht werden mufs. Ich glaube, ja; denn der Autor nennt es in demselben Numero ein wirksames, indem er seine Distinktion an dem Beispiele der Tyrier erklärt: *Deus,* so schreibt er, *solum debet cognoscere, quod poenitentia Tyriorum esset dependenter ab aliquo decreto, quod tunc absolute existeret. Hoc autem Deus cognoscit per scientiam mediam, per quam videt quod, si Tyrii vidissent miracula Christi, et praeventi fuissent tali auxilio interno . . . . libere poenitentiam egissent, Deo efficaciter praeveniente poenitentiam ipsorum per decretum regulatum a scientia media etc.* — Aber dem wirksamen zuvorkommenden Dekrete mufs notwendig die Bekehrung folgen, wie der Autor selbst in der Quaestio 44, n. 7. es ausgesprochen hat, dafs es unmöglich sei: *ut Judas efficaciter vocaretur ad poenitentiam, et non ageret poenitentiam.* Das Dekret also, das alsdann vorhanden wäre, stünde im unfehlbaren Zusammenhange mit dem Kontingenten. Dies vorausgesetzt, wird Niemand leugnen, dafs ein solches Dekret für Gott frei, und nicht notwendig wäre. Nun aber erkennt Gott feine freien Akte, und zwar auch die kontingenten, nicht durch die Mittelerkenntnis, sondern durch die Visionserkenntnis, wie der Autor glänzend beweist in der 46. Quaestio, die er in n. 46. schliefst: *Concluditur, Deum . . . . per scientiam visionis cognoscere omnes veritates Deo liberas.* Also schuf Gott mit der Visionserkenntnis das mit den kontingenten bedingten Dingen unfehlbar verknüpfte Dekret. Warum also nicht gleich sagen, dafs Er mit der Visionserkenntnis die bedingten kontingenten Dinge selbst sieht? Wer von zwei unfehlbar verknüpften Dingen das eine sieht, sieht auch das andere.

34. Formieren wir unsere Argumentation in genereller Weise, indem wir von den Behauptungen und Zugeständnissen des Autors absehen! Gott kann das Zukünftige, Kontingente, Bedingte nicht anders erkennen, als *prout esset.* Es würde aber niemals sein aufser zufolge eines göttlichen wirksamen Dekretes. Also kann er es nur erkennen im Zusammenhang mit diesem göttlichen Dekrete, welch letzteres dem Auge Gottes nicht vorschweben kann in der Abtrennung von jenem kontingenten Bedingten. Nun sieht aber Gott sein Dekret ohne die *scientia media, ergo. . . .* In anderer Weise: Entweder hängt das wirksame Dekret ab vom freien Akte des Menschen, oder der freie Akt des Menschen hängt

ab vom wirksamen Dekrete. Würde man annehmen, dafs das wirksame Dekret vom menschlichen Akte abhängig ist, so würde man Gott die Freiheit nehmen, um sie auf den Menschen überzutragen, eine Annahme, die beim Autor selbst wie bei allen anderen Widerspruch finden würde; denn er lehrt ausdrücklich, dafs die Erkenntnis dessen, was der geschaffene freie Wille in diesem oder jenem Falle thun würde, Gott notwendig und nicht frei ist. *Scientia qua Deus cognoscit, quid liberum arbitrium creatum esset facturum sub hac vel illa hypothesi . . . est Deo non libera, q. 46. n. 11. et alibi.* Wenn nun der geschöpfliche Akt das wirksame Dekret nach sich ziehen würde, dann könnte man dieses unmöglich frei nennen. Hängt aber nach der zweiten richtigen Annahme der freie Akt des Menschen vom wirksamen Dekrete ab, dann kann ihn Gott nicht anders voraussehen als im Zusammenhange mit seinem Dekrete, *quod tunc esset:* Das Dekret aber, *quod tunc esset,* und das als wirksames vom Akte des Menschen unzertrennlich ist, sieht Gott voraus nicht durch die *sc. media,* sondern durch die Visionserkenntnis. Daraus folgt etc. . . . Was ich über diese letzte in n. 37 vorgetragene Entgegnung des Autors gesagt habe, könnte ich mit der von ihm selbst dort angefügten Bemerkung bekräftigen: *Hic solum debet adverti etc;* doch ich will nicht weiter darauf eingehen, um nicht schon Gesagtes zu wiederholen.

Nur daran möchte ich erinnern, dafs derselbe Autor in den »Quaest. philosophicae« tom. I. q. 61 mit Aristoteles den Satz aufstellt: *de futuris contingentibus non datur naturaliter extra Deum in natura creata veritas determinata, sed solum indeterminata, ideoque propositiones naturales de futuris contingentibus verae sunt per veritatem, quae datur in sola divina praescientia.*

35. Ich habe oben die Bemerkung einfliefsen lassen, die Annahme, dafs das wirksame Dekret vom Akte des Menschen abhängig sei, würde beim Autor selbst wie bei allen Anderen Widerspruch finden. Hier mufs ich eine Stelle aus dem Autor anführen, welche die Richtigkeit dieser Bemerkung zum wenigsten sehr zweifelhaft erscheinen läfst . . . *Sed sub hypothesi,* so heifst es in n. 28. derselben q. 46, *quod liberum arbitrium creatum constitueretur in hoc vel illo actu primo ad se convertendum, vel non convertendum, Deus non esset consequenter ad hypothesim immediate*

liber ad illud convertendum vel non convertendum, sed solum liberum arbitrium creatum esset immediate liberum libertate consequenti ad hypothesim ad se convertendum vel non convertendum; ergo quid sub hac hypothesi esset Deus facturus sine libertate immediata, solo libero arbitrio creato exercente libertatem immediatam, Deus videt per scientiam mediam directam independenter ab omni suo decreto absolute existente v. g. Deus per scientiam mediam videt, quod si Judas vocaretur hac vocatione, libere libertate immediata traderet Christum, Deo, posita illa vocatione, permittente talem traditionem sine libertate immediate consequente dationem talis vocationis. Alles kurz zusammengefafst, ist, wie er einige Zeilen weiter unten in n. 30. erklärt, Gott frei, jene Berufung ergehen zu lassen oder nicht; dieselbe vorausgesetzt, hat er vermittelst der *sc. media* gesehen, dafs Petrus sich bekehre; ist dieselbe einmal verliehen, dann ist Gott nicht mehr frei, ihn zu bekehren, aber Petrus ist frei sich zu bekehren.

36. Daraus ergiebt sich, dafs zwei Dekrete anzunehmen sind, welche auf die *sc. media* folgen (die vor jedem Dekrete besteht): ein freies, durch welches Gott bestimmt, die Bedingung zu setzen z. B. eine derartige Berufung des Petrus, und ein notwendiges, durch welches Gott, die Berufung vorausgesetzt, konkurriert zur Bekehrung des Petrus. Wollte man letzteres ein freies nennen, so könnte man es nur *antecedenter* d. h. hinsichtlich seines Ursprunges im ersten Dekrete. An und für sich aber ist es so notwendig, dafs Gott es schaut *per scientiam mediam directam independenter ab omni suo decreto absolute existente.* Hierüber scheinen mir die folgenden Reflexionen am Platze zu sein.

I. Das zweite Dekret ist ein wirksames, denn als solches ist es bezeichnet im letzten Numero der vorausgehenden q. 45 *(decretum efficaciter praedefinitivum . . . ipso Deo praedefiniente efficaciter poenitentiam).* Das wirksame Vorherbestimmen Gottes ist also für Gott hier nicht frei sondern notwendig, das heifst an und für sich, denn wir haben schon gehört, dafs es frei ist *antecedenter* hinsichtlich des Dekretes, durch welches Gott das Eintreten der Bedingung beschlossen hat.

Wenn dem so ist, wäre es dann nicht richtiger, statt des zweiten das erste Dekret als *efficaciter definitivum* hinzustellen? Das zweite ist ja nach der Lehre des Autors mit Bezug auf Gott

nur ein Corollarium aus dem ersten, in ihm ist nichts mehr vorauszubestimmen, da alles schon vorausbestimmt wurde, als das erste Dekret beschlossen wurde.

II. Es leuchtet nicht ein, weshalb der Mensch bei der gegebenen Bedingung z. B. Petrus bei der gegebenen Berufungsgnade frei ist, sich zu bekehren oder nicht, hingegen Gott keine Freiheit mehr hat, sondern in die Notwendigkeit versetzt ist, ihn zu bekehren.

III. Es scheint vielmehr das Gegenteil der Fall zu sein, angenommen dafs Petrus, der noch frei ist, ein wirksames Dekret nötig hat zur Ausführung seiner Bekehrung. Demnach genügte das Dekret, mit welchem Gott ihn *in actu primo proximo* zu setzen sich würdigte, nicht zum Vollzug der Bekehrung. Wie kann es aber dann notwendigerweise ein Dekret nach sich ziehen, welches genügend d. h. wirksam ist?

IV. In diesem System der *sc. media,* nach der Darlegung des Autors, sieht Gott notwendigerweise, dafs er, falls die Bedingung z. B. die Berufung des Petrus, verwirklicht wird, er selbst d. i. Gott *sine libertate* mit einem seiner wirksamen Dekrete den Petrus wird bekehren müssen. Daher bleibt für Gott keine andere Freiheit als die, die Bedingung zu verwirklichen; aufserdem ist von seiner Seite aus alles notwendig. Er sieht voraus, dafs das Eintretenlassen der Bedingung für ihn soviel ist als sich in die Notwendigkeit versetzen, die Bekehrung zu verwirklichen oder was im allgemeinen das Gleiche ist, das Bedingte zu setzen. Die Bedingung ist nun aber mit dem Bedingten verbunden oder nicht, und wenn sie verbunden ist, dann ist sie es entweder der Natur nach oder in Kraft des Dekretes. Ist sie nicht verbunden, dann ist kein Grund gegeben, warum für Gott bei dem nachfolgenden Dekrete des Concursus zur Ausführung alle Freiheit aufhören solle. Ist sie verbunden und zwar ihrer Natur nach, dann ist durch das Eintreten der Bedingung nicht blofs Gott, sondern auch dem Menschen die Freiheit benommen, den Akt zu vollenden oder nicht. Besteht die Verbindung in Kraft eines Dekretes, dann entsteht die Frage, welches Dekret wird es sein? Nicht das vorausgehende *(antecedens),* mit welchem Gott frei festsetzt, die Bedingung eintreten zu lassen; denn vor jeglichem freien Dekrete erkennt Gott, dafs beim Eintreten der Be-

dingung das Bedingte geschehen wird. Nicht das folgende *(consequens)*, d. i. jenes, mit welchem Gott nach bereits verwirklichter Bedingung wirksam zum Akte z. B. zur Bekehrung den Anfang giebt *(efficaciter praevenit actum v. g. conversionem)*, denn ein derartiges Dekret ist ganz auf Seite des Bedingten: *ideo decretum praedefinitivum, scientia media, et omnia alia essentialiter connexa cum actu secundo non debent poni ex parte connexionis, sed ex parte conditionati*, q. 45. n. 37, und kann so nicht die Verbindung zweier Extreme bilden, da es selbst von den Extremen das zweite ist. Man wäre sonach genötigt, ein drittes Dekret anzunehmen, das aber denselben Ausführungen unterliegen würde wie die beiden bereits angenommenen.

V. Ohne das Dekret, welches an der zuletzt angeführten Stelle *efficaciter praedefinitivum* genannt wird, können die kontingenten bedingten Dinge nicht in die Wirklichkeit treten, da in derselben Nummer gesagt worden ist: *si ponerentur, essent dependenter* (man beachte wohl diese Abhängigkeit) *ab aliquo decreto . . . quod tunc existeret absolute*, und es ist dasselbe Dekret gemeint, das weiter unter *efficaciter praedefinitivum* genannt wird. Also kann Gott sie nicht voraussehen, aufser in Kraft der Vorerkenntnis seines Dekretes, das er unter dem Eintritte der gedachten Bedingung setzen wird, oder mit anderen Worten, nicht das kontingente Bedingte ist es, aus welchem für Gott die Erkenntnis seines vorherbestimmenden wirksamen Dekretes sich folgert, sondern umgekehrt, aus dem vorherbestimmenden wirksamen Dekrete folgert sich die Vorerkenntnis des kontingenten Bedingten. Dieses vorausgesetzt ist gewifs, dafs Gott das vorherbestimmende wirksame Dekret nicht aus dem freien Dekrete erkennt, mit welchem er beschliefst, die Bedingung eintreten zu lassen, denn man will ja, dafs er es vor jedem freien Dekrete erkenne. Es bleibt also nur mehr übrig, dafs er es rein in der Bedingung vorauserkenne d. h. dafs Gott im Voraus wisse, er könne jene Bedingung nicht eintreten lassen ohne sich zu verpflichten, wirksam das Bedingte zu setzen, und dafs es somit für ihn ein und dieselbe Sache ist, sich in freier Wahl für die Bedingung zu entscheiden und nicht mehr zurückzukönnen von dem wirksamen Dekrete für das Bedingte. (Man wird mir vielleicht vorhalten, dafs ich das Bedingte unterscheide in das Bedingte in der Beziehung

zum Dekrete und in das Bedingte nach seiner Kontingenz, während der Autor in der angeführten Nummer nur Ein Ganzes kennt, das Bedingte genannt. Dieses kann man mir nicht vorhalten, weil der Autor selbst in der folgenden Quästion eine solche Unterscheidung zuläſst, wo er sagt, das Dekret sei *consequenter* Gott nicht frei, die Bekehrung aber sei auch *consequenter* dem Petrus noch frei.) Aber (indem wir die obige Schluſsfolgerung wieder aufnehmen) wie kann das alles sein, wenn die Bedingung keinen notwendigen Zusammenhang mit dem Bedingten hat? Wie kann sie dann Schuld sein, daſs Gott, indem er sie erwählt, *hoc ipso* an das Zweite gebunden ist? Ich sage *hoc ipso,* denn es läſst sich nicht mehr rekurrieren auf die allenfallsige Thätigkeit des Petrus, da ja, wie schon erwiesen wurde, nicht der Akt des Petrus es ist, in welchem Gott das vorausbestimmende Dekret schaut, sondern das vorausbestimmende Dekret es ist, worin er sieht, was Petrus thun würde.

VI. Wenn schlieſslich das wirksame vorherbestimmende Dekret nicht notwendigerweise mit der Bedingung verknüpft ist, und Gott trotzdem voraussieht, falls er die Bedingung eintreten lasse, sei er nicht mehr frei dieses Dekret zu setzen, und wenn er das voraussieht vor jeglichem freien Dekrete, womit er sich für die Bedingung entscheidet, dann wird man als Konsequenz die Behauptung aufstellen müssen *(quod Deus avertat),* daſs Gott einer Art unbegreiflichen Fatums unterworfen sei.

Kard. J. Pecci.
